Anul I, No. 5 Noembrie-Decembrie, 1935

ATHENEUM

REVISTA DE IDEOLOGIE ŞI ŞTIINŢA A LICEELOR MILITARE

SUMAR:

PROBLEME DE INVĂŢĂMÂNT

RECENZII

APARE LA DOUĂ LUNI — IAŞI — PREŢUL 25 LEI

ATHENEUM

Revistă de ideologie şi ştiinţă a Liceelor Militare

Apare la două luni

Directori:

General MARŢIAN D-TRU,
Directorul Liceelor Militare

General DEMETRESCU S. ION,
Subdirectorul Liceelor Militare

Colonel STĂNESCU ION,
Comandantul Liceului Militar Iaşi

Un comitet de redacţie format din inspectori şcolari, profesori şi ofiţeri dela Liceele Militare

Redactor şef
Prof. Dr. MIHAI UŢĂ

Secretar de redacţie
Prof. D. POPOVICI

Redacţia şi administraţia: Liceul Militar, Iaşi.

Manuscrisele nepublicate nu se înapoiază.
Redacţia va hotărî ordinea de publicare a articolelor.

ABONAMENTUL ANUAL 120 LEI

Josnicia și măreția omului

(Blaise Pascal)

Ştiinţa omului porneşte dela acest principiu : *cunoaşte-te pe tine însuţi*. Cunoaşterea de sine e începutul moralei şi temelia oricărei înţelepciuni. Omul trebue să cunoască natura şi condiţia sa ; „chiar dacă aceasta, spune Pascal, nu-i va servi omului să descopere adevărul, cel puţin îi serveşte să-şi proporţioneze viaţa" (fr. 66) [1]. Ştiinţa omului, care e o ştiinţă nouă şi superioară celor mai bine alcătuite şi mai complete dintre ştiinţe, nu poate cunoaşte în întindere şi în adâncime condiţia omenească, în aceiaşi măsură în care matematicile o fac cu numerile şi figurile. Puterea ei nu consistă însă în certitudinea şi întinderea cunoştiinţelor, ci în valoarea morală a lor. „Ştiinţele lucrurilor exterioare nu mă vor consola de ignoranţa moralei, când sunt mâhnit ; dar ştiinţa moralei mă va consola întotdeauna de ignoranţa ştiinţelor exterioare" (fr. 69). De unde decurge că toată superioritatea ştiinţii omului stă în puterea ei de consolare.

Omul învaţă de toate, e adevărat ; ajunge să ştie pe degete multe din marile mistere ale universului, studiază aştrii îndepărtaţi şi se poate mândri cu cunoştinţa lor, însă ignoră cele mai apropiate, mai actuale şi mai însemnate lucruri din interiorul său. Toată ştiinţa universului, pe care omul a adunat-o cu trudă şi răbdare, nu-i spune ce e el, care e soarta sa şi ce trebue să facă. E adevărat că experienţa îi spune omului ce e viaţa, însă numai după ce a trăit-o. Montaigne, care a folosit această experienţă cu deosebită îndemânare, afirmă că „on nous apprend à vivre quand la vie est passée". E o cunoştiinţă za-

1) Citäm după numerotaţia lui L. Brunschvicg.

darnică; cel ce o posedă n'o mai poate folosi, iar cel ce o poate folosi, n'o posedă încă.

Omul s'a lăsat absorbit de cercetările ştiinţifice şi a uitat de sine. Pe această cale a mers prea departe; ştie acum prea multe despre lume şi nu ştie nimic despre el. Trebue să se întoarcă şi să examineze soarta sa. Spre a-şi da seama de măsura condiţiei sale, e deajuns să se considere în raport cu universul pe care îl cercetează. Dacă priveşte natura „în măreţia sa înaltă şi desăvârşită",dacă se avântă cu imaginaţia dincolo de marginea care-i închide vederea, va ajunge la convingerea că se poate lăsa purtat de fantezie oricât vrea, nu va ajunge un punct stabil dincolo de care să nu mai poată trece. Mintea sa va obosi închipuind şi va renunţa după ce va fi străbătut numai o infimă parte din univers. Atunci va simţi în interiorul său că lumea „e o sferă infinită al cărei centru e pretutindeni, circonferinţa nicăeri" (fr. 72). In această lume nu există punct fix. Omul poate fi aşezat oriunde, nu importă, căci el e centru mişcător a lumii. Când omul se restrânge în colţul unde se află şi se măsoară cu această lume infinită, simte în interior cum dimensiunile lui se reduc la o micime considerabilă.

Această privelişte ar naşte în sufletul omului o stare de cumplită desnădejde, dacă, întorcându-şi privirea în altă parte, n'ar descoperi o altă „minune", care să-i dea sentimentul justei sale demnităţi. Gândul său se poate opri asupra organismelor care sunt aşa de mici că scapa vederii libere. Asemenea organisme există în univers în număr considerabil. Ele sunt mici, însă rânduite după sistemul lumii vii şi dotate cu părţi proporţionate micimii lor. Micimea acestora nu mulţumeşte imaginaţia, deşi a trecut de mult hotarul vederii. Ea porneşte să dividă şi aceste părţi şi speră să ajungă in curând la micimea extremă a naturii. Incercarea e vană, deoarece în faţa imaginaţiei se deschide o „nouă prăpastie"; oricât ar cobori în prăpastia micimii, mintea omului se va opri obosită şi îşi va da seama că e incapabilă să-i atingă limita. Simţământul ce are omul în aceste clipe, îi readuce linişte în conştiinţă şi îl convinge de locul ce ocupă în mijlocul lumii.

Ce e omul în perspectiva acestei lumi infinite? Când a voit să atingă mărimea universului, s'a simţit aruncat în rândul ato-

milor, iar când a pornit să exploreze limita micimii, şi-a redobândit conştiinţa că e un uriaş. Astfel, dimensiunea omului atârnă de sentimentul interior pe care il produce contemplarea infinitului. Când priveşte spre univers, se simte un neant, iar când priveşte spre neant, se simte un univers. Numai acum, când la dreapta şi la stânga se deschid două prăpăstii, infinitul şi neantul, simte omul adevărata sa condiţie: „un neant în raport cu infinitul, un tot în raport cu neantul, un mijloc între nimic şi tot. Infinit îndepărtat de înţelegerea extremelor. Scopul lucrurilor şi principiul lor sunt pentru el ascunse într'un secret de nepătruns; e egal de incapabil să vadă neantul din care e născut şi infinitul în care e cuprins" (fr. 72).

Ideia de infinit nu rămâne pur matematică. Omul încearcă s'o interiorizeze şi s'o stăpânească; căci el nu se opreşte la gândirea acestei lumi, ci vrea s'o şi trăiască. Din această cauză conştiinţa pornită pe această pantă e cuprinsă, în mod necesar, de frământări interioare. Din punct de vedere matematic, „finitul se istoveşte în prezenţa infinitului, şi devine un neant pur" (fr. 253). In perspectiva ştiinţifică aceasta nu contează, dar în cea morală are o însemnătate covârşitoare. Omul nu poate sta indiferent în faţa infinitului. Ar vrea să cuprindă pozitiv şi concret acest infinit; să se contopească cu el, căci prin această contopire se înobilează. Noi cunoaştem existenţa şi natura finitului, deoarece suntem şi noi de aceiaşi natură. Noi cunoaştem tot aşa existenţa infinitului, însă ignorăm natura sa; el e întins ca noi, dar n'are margini ca noi. Mintea omenească poate să intre în posesia ideilor de finit şi infinit pe căi diferite. Finitul e obiect de experienţă şi deci o cunoştinţă pozitivă. Din experienţa finitului scoatem existenţa infinitului. Cunoştinţa sa e negativă. Despre infinit ştim numai că există. Incercarea de a pătrunde natura infinitului e zadarnică. Ori de câte ori mintea vrea să cuprindă infinitul, se isbeşte de contradicţii insolubile. Nu poate prinde infinitul în noţiuni făcute după chipul şi asemănarea finitului. Chiar gândirea matematică e condamnată să stăpânească numai un capăt al ideii de infinit.

Pascal transpune în ordinea morală turburarea pe care o produce în suflet cunoştinţa imcompletă a infinitului. Numai cel ce încearcă să trăiască moral infinitul scoate acest strigăt de disperare: „le silence éternel de ces espaces infinis m'éffraie"

(fr. 206). Prin schimbarea de atitudine, ideia logică devine un sentiment. Ca să devină morală, orice idee trebue să se transforme în sentiment. Matematecianul descoperă în univers imaginea infinitului şi a eternităţii, dar el priveşte şi apreciază universul numai ca idee. Când omul îl pune în legătură cu viaţa sa şi încearcă să lămurească soarta sa la umbra acestei idei, e cuprins de spaimă. Acest univers e „mut", adică, lipsit de orice viaţă morală; în mijlocul lui omul se simte ca într'un pustiu fără margini, căci întinderea nemărginită vorbeşte raţiunii, însă nu spune nimic inimii. Privind universul tăcut, spune Pascal, şi omul fără a şti ce a venit să facă, ce va deveni după moarte, „mă cuprinde o spaimă ca pe omul ce l-ai fi dus adormit într'o insulă pustie şi înspăimântătoare, care s'ar deştepta fără să ştie unde este şi fără mijloc de a se salva" (fr. 693). Cu totul altul e acest sentiment de care vorbeşte Pascal, decât acela pe acela îl exprimă Kant când spune că două lucruri umplu sufletul nostru de admiraţie şi respect: *cerul înstelat deasupra noastră şi legea morală în noi.*

In scrierea *Pensées* sunt consemnate stările unui suflet sfâşiat de o mare şi iremediabilă nelinişte, ale unui suflet care simte cum temelia nădejdiilor sale se află într'un permanent cutremur; e sufletul ce vâsleşte la egală distanţă între spaimă şi nădejde. Neliniştea nu isvorăşte din oscilaţia între certitudine şi îndoială, nici nu e produsă de sentimentul micimii şi al finitului, ci decurge din ideia de infinit. Pascal a descoperit ideia de infinit în cercetările matematice, a mânuit-o cu multă îndemânare şi acum vrea s'o pună la temelia concepţiei despre viaţă. Şi Descartes e urmărit de ideia de infinit, însă el îl transpune în metafizică şi îi dă astfel o existenţă concretă şi pozitivă. Pascal, fiind incapabil să conceapă infinitul ca realitate metafizică, încearcă să prindă infinitul ca realitate matematică. Insă acest infinit fuge, nu se lasă prins de gândire. Oricât înaintează gândirea, oricât se urcă ea pe culmi de unde încearcă să-l prindă, simte că de pretutindeni o înconjoară neantul. Singurul lucru care îi rămâne, e sentimentul că gândirea e angajată într'un mers inepuizabil, care se scurge între două limanuri opuse şi inaccesibile. Gândirea înaintează, dar simte că acest progres e iluzoriu; se apropie continuu de ţintă, dar simte că n'o va atinge niciodată. Raţiunea e incapabilă să prindă pozitiv ideia care formează esenţa gândirii matematice. Numai religia ar putea să potolească neliniştea şi să curme goana sufletului insetat de infinit.

Omul a pornit să explice universul înainte de a examina condiţia sa şi de a se convinge că aceasta îi permite să-şi asume această sarcină. Târziu îşi dă seama că îi trebue o putere de înţelegere infinită, întocmai ca existenţa pe care încearcă s'o explice. Puterea de cunoaştere a omului e infimă în raport cu obiectul la care se aplică. Totuşi, pe această cale, omul a mers destul de departe ; a descoperit infinitul. Tocmai această descoperire l-a ajutat să-şi dea seama că toate încercările şi toată truda lui se sprijină pe o prezumţie temerară. Când savantul vrea să ajungă la limita ştiinţii sale, după ce a parcurs o distanţă destul de lungă, îşi dă seama că ştiinţa e infinită în întinderea cercetărilor ei. Nimeni nu se îndoieşte astăzi, spune Pascal, că geometria e compusă dintr'o infinitate de propoziţii. Cuiva i-ar trebui o infinitate de timp să poată parcurge şi expune o infinitate de cunoştinţe. In geometrie a văzut Pascal şi mulţimea infinită a principiilor şi aceia că o propoziţie se explică prin alta, că această altă are nevoie să fie sprijinită iarăşi pe o alta şi că niciodată mintea nu poate ajunge la un principiu ultim. Raţiunea e obişnuită să se oprească la câteva adevăruri şi să le declare ca fiind ultime. Cazul ei e similar cu acela al diviziunii materiei, unde savantul se opreşte la un punct şi afirmă că se află în posesia elementului ultim. El simte că materia e divizibilă la infinit şi încearcă să-i pună o limită arbitrară. Limitele astfel fixate de raţiune nu reprezintă sfârşitul universului, ci indică începutul ignoranţei omeneşti. Fie că raţiunea porneşte să cuprindă universul ca tot, fie că porneşte să descopere elementele simple ce-l alcătuesc, ea întâlneşte infinitul care i se deschide în faţă ca o prăpastie. Dubla infinitudine a universului e imaginea autorului care l-a creat. Numai el are înţelegerea sa completă.

Prin contemplarea infinitului, omul capătă conştiinţa rangului ce ocupă în univers ; îşi dă seama că e ceva, însă nu totul. Condiţia noastră adevărată e aceasta : suntem incapabili să ştim în mod sigur şi totodată să ignorăm în mod absolut. „Noi plutim pe un ocean vast, totdeauna nesiguri şi şovăitori, împinşi de la o margine la alta. Nimic nu se opreşte pentru noi" (fr. 72). Soarta noastră a tuturor e aceiaşi : noi năzuim cu înfrigurare să ajungem pe un teren ferm, dar totul se retrage şi se prăbuşeşte înaintea noastră. Suntem într'o

stare potrivnică înclinării şi aspiraţiei noastre. Trebue să renunţăm la speranţa de a mai dobândi cunoştinţe sigure şi complete asupra acestei lumi. Ştiinţa, cea care ne-a umplut sufletul de vanitate prin încurajarea unor speranţe deşarte, e cea dintâi care ne produce o amară dezamăgire, prin readucerea la justa noastră condiţie. Eternitatea lucrurilor în comparaţie cu durata scurtă a noastră şi imobilitatea constatată a naturii în comparaţie cu schimbarea căreia ii suntem supuşi, contribuesc deasemenea să ne convingă de micimea noastră şi să ne dea o idee mai potrivită despre destinul nostru.

Oricât de crudă a fost amăgirea, omului i-au mai rămas puteri pe care le poate aduna şi folosi împotriva universului. A fost readus la rangul său, un punct între infinit şi neant, dar a dobândit conştiinţa acestei condiţii; ştie care sunt marginile cunoaşterii şi puterii sale. Faţă de universul care l-a dezamăgit, învins şi înjosit, convingându-l de micimea sa, omul rămâne superior prin aceia că ştie toate acestea. „Omul e numai o trestie cea mai slabă din natură; însă e o trestie gânditoare. Nu e nevoe ca universul întreg să se înarmeze pentru a-l strivi: un abur, o picătură de apă ajunge să-l omoare. Insă, chiar dacă universul l-ar strivi, omul ar fi încă mai nobil decât ceia ce il ucide, deoarece ştie că moare, cunoaşte superioritatea pe care universul o are asupra lui; universul însă nu ştie nimic despre aceasta" (fr. 347). Universul e nemăsurat în întindere; în aceasta consistă superioritatea lui asupra omului. Sub acest raport, omul e o infimă părticică pierdută în întinderea imensă. Altceva însă formează „demnitatea sa": *gândirea.* „Prin întindere, universul mă cuprinde şi mă absoarbe ca pe un punct; prin gândire eu îl cuprind" (fr. 348). Omul, fiind alcătuit din corp şi suflet, adică, o combinaţie a două naturi esenţial deosebite, poate avea cu universul două raporturi diferite. Ca natură corporală universul îl conţine, dar ca spirit omul cuprinde şi conţine universul. Micimea materială a omului e răsplătită cu măreţia spirituală.

Gândirea e esenţa omului. „Pot foarte bine să concep un om fără mâini, picioare, cap; dar nu pot să concep omul fără gândire: ar fi o piatră sau o bestie" (fr. 339). E o ideie carteziană. Descartes o foloseşte în mai multe locuri, însă în *Recher-*

che de la vérité par la lumière naturelle o exprimă aproape în aceleaşi cuvinte: „pentru a mă considera numai aşa cum mă ştiu că sunt mi-a fost necesar să înlătur toate aceste părţi sau toate aceste membre care constituesc maşina umană, adică a trebuit să mă consider fără braţe, fără picioare, fără cap, într'un cuvânt fără corp". Descartes însă scoate din această idee numai consecinţele ei în ordinea cunoaşterii. Pascal, transpunând-o în ordinea morală, îi dă o semnificaţie care depăşeşte cu mult cartesianismul. N'o foloseşte să distingă pe om de animal şi de orice corp şi să enunţe esenţa sa, ci mai cu seamă să exprime sensul demnităţii omeneşti. Pentru Pascal, în gândire consistă măreţia omului. Scrierea sa, *Discours sur les passions de l'amour* începe cu aceste cuvinte: „omul e născut să gândească". In gândire stă deci sensul soartei umane. Gândirea e fundamentul moral al vieţii. Omul e făcut să gândească: „în aceasta consistă toată demnitatea şi tot meritul său; şi toată datoria ce-i incumbă e de a gândi cum trebue" (fr. 146). Regula de viaţă care decurge din această concepţie morală e: a gândi just. Aceasta e temelia pe care stă existenţa umană.

Pascal supune existenţa umană unei analize amănunţite şi necruţătoare. Examinează rând pe rând principiile pe care se sprijină şi ideile cărora omul acordă încredere şi valoare. Pascal consideră raţiunea ca fiind călăuza căreia omul îi recunoaşte o necontestată autoritate şi, în consecinţă, se trudeşte să determine rolul ei şi să arate la fiecare pas în ce fel sfătuieşte ea pe om. Ea ar trebui să ajute pe om să-şi proporţioneze scopurile ce urmăreşte cu puterea de care dispune. Căci, cea mai mare sursă de nemulţumiri în viaţă e disproporţia între puterea şi scopurile spre care năzueşte cineva. Tocmai în aceasta vede Pascal tragedia existenţii omeneşti. Firesc ar fi ca existenţa omenească să fie aşa de echilibrat alcătuită, încât un ritm calm, sigur şi armonios s'o străbată în toate manifestările ei. Nimic nu ne îndeamnă să credem contrarul. Dar lucrurile stau cu totul altfel; existenţa omenească e în realitate sfâşiată lăuntric de contrarietăţi grave şi din această cauză bântuită de frământări iremediabile.

De unde vin toate aceste nenorociri? Aceste nenorociri, cauzele tragediei existenţei, isvorăsc din încrederea pe care o

acordă omul unor „puteri înşelătoare". Mintea omului e plină de erori şi niciuna din facultăţile care fac gloria sa, nu se învredniceşte să-i arate adevărul. Una din cauzele erorilor e răsboiul care există între simţuri şi raţiune. Experienţa sensibilă e punctul de plecare al oricărei cunoştinţe. Pascal îşi dă seama de sensul şi întinderea acestei afirmaţii, deoarece în cursul cercetărilor ştiinţifice s'a convins de valoarea probatorie şi de puterea de convingere a experienţii. Meditând asupra cercetărilor privitoare la existenţa vidului, a spus el că „experienţele sunt singurele principii ale fizicei". Experienţa însă nu conţine întreg adevărul ; e numai un punct de plecare, dela ea porneşte gândirea, şi ca să prindă adevărul, trebue să treacă dincolo. Raţiunea şi simţurile, în loc să colaboreze cu sinceritate la descoperirea adevărului, se mint şi se înşeală reciproc. „Aceste două principii de adevăruri, raţiunea şi simţurile, în afară de aceia că fiecare e lipsit de sinceritate, se înşeală reciproc. Simţurile înşeală raţiunea prin aparenţe false ; şi însăşi această înşelare pe care o produc raţiunei, ele o primesc la rândul lor de la ea : ea se răsbună" (fr. 83). In suflet stau ascunse pasiuni care, atunci când se deslănţue, turbură simţurile şi le fac să aibă impresiuni false.

Imaginaţia e o altă sursă de erori. Pascal o descrie astfel : imaginaţia este „această parte amăgitoare în om, această profesoară de eroare şi falsitate, şi cu atât mai înşelătoare cu cât nu-i totdeauna ; căci ea ar fi regulă sigură de adevăr, dacă ea ar fi regulă sigură a minciunei" (fr. 82). Ea înşeală prin aceia că prezintă în acelaşi fel şi adevărul şi eroarea. Această «facultate semeaţă», duşmană neîmpăcată a raţiunei, investită cu privilegiul de a o controla şi de a o domina, constitue în om o a doua natură. Ea creează o lume unde oamenii se simt mult mai puternici şi mult mai mulţumiţi decât în lumea raţiunei. Nu e alta decât lumea în care adevărul se amestecă cu eroarea, frumosul cu urâtul, realitatea cu visul, etc... o lume mai plăcută tocmai pentru că e falsă. Oamenii sunt înclinaţi să acorde mai uşor încredere imaginaţiei decât raţiunii. Chiar omul de ştiinţă, oricât de prudent ar fi, mai uşor ascultă de imaginaţia care îl înşeală decât de raţiunea care îi spune adevărul cu toată certitudinea. Permanent imaginaţia are o superioritate asupra raţiunii. „Niciodată raţiunea

nu birue imaginaţia în timp ce adeseori imaginaţia sdruncină raţiunea din temelie" (fr. 82). Şi e firesc; în imaginaţie oamenii găsesc cea mai seducătoare călăuză. Ea mistifică prin darul ce posedă de a mări, printr'o „preţuire fantastică", lucrurile mici aşa de mult că dobândesc o însemnătate enormă, şi de a micşora printr'o „insolenţă temerară", lucrurile mari aşa de mult că pierd orice valoare pentru om. Omul cunoaşte lumea aşa cum i-o falsifică fantezia sa. „Imaginaţia dispune de tot; ea face frumuseţea justiţia şi fericirea, care e totul în această lume" (fr 82).

Poate că această lume falsă s'ar destrăma, dacă obişnuinţa nu i-ar asigura o consistenţă deplină. Obişnuinţa e natura noastră: cine se obişnueşte cu credinţa, crede", cine se obişnueşte să creadă că regele este teribil, va crede că aceasta derivă din natura sa, etc... (fr. 89 şi fr. 308). Obişnuinţa are puterea de a transforma credinţele noastre în necesităţi; o credinţă e la început probabilă, prin obişnuinţă ea devine predominantă, o simţim apoi necesară şi în sfârşit o considerăm ca inerentă naturii noastre.

Acesta e procesul prin care obişnuinţa creează în om o a doua natură. Şi chiar e probabil că prima noastră natură, aceia pe care credem că o posedăm în chip firesc, să nu fie decât o „primă obişnuinţă aşa cum o obişnuinţă e o a doua natură" (fr. 93). Montaigne în *Essais*, capitolul *De la coutume*, afirmă că legile conştiinţii, despre care noi spunem că derivă din natură, nasc din obişnuinţă. In teoria obişnuinţii, Pascal merge pe urmele lui Montaigne. Obişnuinţa se formează prin repetiţie şi imitaţie. Când observăm că un fenomen se produce totdeauna în aceiaşi ordine, cum de pildă că mâine va fi iarăşi ziuă, noi ne grăbim să afirmăm că aceasta derivă dint'o necesitate naturală. Natura e alcătuită din fenomene care se repetă cu o regularitate uimitoare. Neîncetat revin aceleaşi lucruri: ani, zile, ore, etc.. In natură imitaţia însoţeşte repetiţia; „un grăunte căzut în pământ bun, produce; un principiu căzut într'un spirit bun, produce; numerile imită spaţiul, deşi sunt de natură aşa de diferită; totul e făcut şi condus de un acelaşi stăpân; rădăcina, ramurile, fructele; principiile, consecinţele" (fr. 119). Dar, oricât de profunde par repetiţia şi imitaţia în natură, adeseori natura infirmă credinţele cu care ne-am obişnuit şi se desminte pe ea însăşi, refuzând să se mai supună regulelor care păreau că îi sunt proprii. Obişnuinţa a creat o ne-

cesitate severă în succesiunea zilelor şi nopţilor, dar nu e exclus ca la o dată îndepărtată soarele să se stingă şi noi să ne deşteptăm a doua zi într'o noapte veşnică. Nimic nu ne garantează că natura va rămâne pentru totdeauna în starea în care se află astăzi. Cu vremea, şi e vorba de un timp foarte lung, legile naturii se pot uza, pot fi înlăturate şi natura îşi poate continua drumul sub stăpânirea altor legi. Pascal se ridică până la această idee, când spune că principiile naturii sunt numai „principii de obişnuinţă". De aci decurge că nici nu e necesar ca natura să aibă anumite legi şi nu altele, de oarece obişnuinţa se datoreşte numai unei întâmplări. O „obişnuinţă diferită ne va da alte principii naturale" (fr. 92). Pascal ajunge la ideia pe care a desvoltat-o F. Ravaisson şi E. Boutroux, după care legile corpurilor nu sunt necesare, ci numai un fel de obişnuinţe ale naturii.

Omul singur şi-a ales această soartă. Chiar când îşi dă seama că erori aşa de grave au cotropit existenţa sa, el preferă să trăiască în această lume falsă decât să încerce să se libereze de erori şi să-şi caute o existenţă sprijinită numai pe adevăruri. L-a împins spre această lume de iluzii şi îl ţine încătuşat aci o „facultate înşelătoare", care predomină în natura sa şi care creează o seamă de grave contrarietăţi în interiorul existenţii sale: amorul propriu. Pascal îl defineşte astfel: „natura amorului propriu şi a acestui *eu* omenesc e de a nu se iubi şi a nu se considera decât pe sine" (fr. 100). Acest eu, spune Pascal, e „vrednic de ură", căci în el se află cauza celor mai mari nenorociri. Ca să măgulească acest eu, omul acceptă să înşele pe alţii şi chiar şi pe sine. Căci din iubirea de sine, din iubirea pentru acest eu, urăşte omul adevărul şi duşmăneşte raţiunea, când acesta încearcă să-l convingă de defectele şi josniciile sale. Nimănui nu-i place să-şi recunoască josniciile; ceva mai mult, în locul unei recunoaşteri sincere, preferă conştient o iluzie. „El vrea să fie mare şi se vede mic; vrea să fie fericit şi se vede nenorocit; vrea să fie perfect şi se vede plin de imperfecţii; vrea să fie obiectul iubirei şi stimei oamenilor şi vede că defectele sale nu merită decât aversiunea şi dispreţul lor" (fr. 100). Noi ne înşelăm, ne acoperim defectele şi ne supravalorăm reciproc calităţile. Oamenii îşi cunosc unii altora această slăbiciune şi adeseori o speculează. Cei din jurul nostru ne tratează aşa

cum dorim noi să fim trataţi şi nu cum am merita să fim. Când noi urâm adevărul, ei ni-l ascund; când ne place să fim flataţi, ei ne flatează, şi când ne place să fim înşelaţi, ne înşeală. In prezenţa noastră nimeni nu vorbeşte despre noi aşa cum ar vorbi în absenţă. Convieţuirea consistă şi se întemeiază numai pe această înşelătorie mutuală. „Viaţa omenească nu e decât o iluzie perpetuă; oamenii nu fac altceva decât să se înşele şi să se flateze unii pe alţii" (fr. 100). Omul a devenit, mânat de amorul propriu, o fiinţă mincinoasă şi ipocrită, cu alte cuvinte, minciuna şi ipocrizia au devenit resortul actelor omeneşti.

Unii filosofi au afirmat că raţiunea a fost dată omului să-l îndrumeze pe calea adevărului. Dacă ar fi aşa soarta omului ar fi cu totul alta. Şi nici nu importă la ce i-a fost dată. E interesant de aflat la ce-i foloseşte. După toate aparenţele, omul foloseşte raţiunea să inventeze mijloace cu ajutorul cărora să se sustragă însuşi raţiunii. Ea a ajuns un instrument în mâna atâtor facultăţi înşelătoare, care o folosesc spre a o convinge să adere la iluzii şi erori.

Societatea reprezintă un cadru unde existenţa omenească se prelungeşte şi se întregeşte. Omul ar avea o soartă prea neînsemnată dacă ar rămâne numai în cadrul individual. In viaţa socială se amplifică şi se îmbogăţesc facultăţile spirituale ale individului. Viaţa socială are deci o mare însemnătate pentru om. Poate tocmai deaceia a fost chemată raţiunea să dea fundamentul pe care să se sprijine societatea. Raţiunea are acum ocazia să organizeze lumea în aşa fel ca în ea să se înfăptuiască adevărul, dreptatea, şi binele. Aşteptarea aceasta e zadarnică. Raţiunea care s'a lăsat aşa de uşor să fie amăgită şi târâtă în eroare, nu se mai poate tămădui şi, ca atare, va corupe tot ce va atinge. Bunăoară, ar trebui ca societatea să se sprijine pe ideia de justiţie, însă natura coruptă, pornită spre înşelăciune, nu e în stare să prindă justiţia constatată, acea echitate căreia e logic să i se supună popoarele şi legislatorii s'o ia ca model. Şi oricât de mare ar fi strălucirea adevăratei justiţii, spiritul fiind orbit de atracţia atâtor iluzii, n'o va putea vedea. Ceea ce oamenii numesc justiţie se schimbă după climat; „un merdian, spune Pascal, decide de adevăr". Aceiaşi schim-

o existenţă artificială, falsă şi iluzorie, al cărei rol e de a produce uitarea de sine. „Oamenii neputând să vindece moartea, nenorocirea, ignoranţa, pentru a ajunge fericiţi, ei au găsit de cuvinţă să nu se gândească de loc la acestea" (fr. 168). Dar, a constrânge sufletul să se îndrepte spre lucruri străine de scopul al cărui simţământ interior e continu treaz, înseamnă a inversa ordinea naturală a gândirii şi a aspiraţiilor omeneşti. Ordinea morală îi impune raţiunii să înceapă cu ea însăşi, cu creatorul şi cu scopul suprem al vieţii.

Omul, în loc să-şi ordoneze şi proporţioneze existenţa după măsura şi exigenţa scopului pentru care e creat, a pornit să cucerească independenţa vieţii şi să-i dea o valoare în sine. După Pascal, existenţa omenească nu conţine în ea ţinta sa, nu e un scop în sine. Scopul vieţii omeneşti e dincolo de viaţă. Viaţa pământească e numai o pregătire pentru ceea ce începe acolo unde ea încetează. Viaţa e deci un mijloc. Tocmai acest adevăr, cel mai înalt şi cel mai de preţ pentru om, e ignorat de el. Prin această ignoranţă se explică încercarea sa de a face din existenţă un scop în sine. Uşor se poate constata preocuparea omului de a transforma tot ceea ce e scop, în mijloc de a trăi şi simţi ca scop ceea ce nu poate niciodată fi trăit şi simţit ca atare. In ştiinţă, care e o nobilă preocupare, omul nu se mulţumeşte cu adevărul servit de-a-gata. Adevărul astfel oferit, îl lasă indiferent, căci nu-l bucură posesia ci căutarea sa. Aşa se explică pentruce omul, în cercetările ştiinţifice, nu se poate opri niciodată; după ce a descoperit un adevăr, aceasta nu-l mai interesează, porneşte în căutarea altuia. Vânătorul nu se bucură de posesia vânatului, ei îi place să-l caute, să-l descopere şi să-l prindă. Omul, în general, face un lucru nu pentrucă vrea să-l aibă făcut, ci pentru preocuparea ce-i procură. El se agită, viaţa sa e o agitaţie neîntreruptă, căci scopul vieţii nu e starea de repaos, ci agitaţia însăşi. „Natura noastră consistă în mişcare; repaosul complet înseamnă moartea"(fr. 129). Soarta pe care o doreşte şi pe care omul încearcă să şi-o plămădească, poartă pecetea unei goane fără încetare şi fără ţintă". Astfel noi nu trăim niciodată, dar noi nădăjduim să trăim; şi pregătindu-ne totdeauna să fim fericiţi, în natura lucrurilor stă, să nu fim niciodată". Fericirea e o umbră pe care noi o urmărim fără răgaz, care fuge însă din calea noastră şi rămâne veşnic inaccesibilă.

In această goană, care e viaţa, s'ar putea spune că omul

are iluzia că aleargă spre o ţintă şi că în realitate fuge de el însuşi. Dacă s'ar opri şi şi-ar da seama, atunci ar simţi „nimicnicia sa, singurătatea sa, insuficienţa sa, dependenţa sa, neputinţa sa, goliciunea sa. Necontenit ar isvorî din adâncul sufletului său desgustul, răutatea, tristeţea, mâhnirea, supărarea, desnădejdea" (fr. 131). Astfel se scurge viaţa; omul se frământă şi năzueşte spre starea de repaos, dar în clipa în care a intrat în repaos acesta îi devine insuportabil şi îl cuprinde din nou nevoia de a porni la drum. Singură preocuparea e capabilă să-l consoleze de nenorociri şi suferinţe. Dar, în acest timp, preocuparea însăşi e cea mai mare nenorocire a omului. Căci îl împiedecă să gândească la el însuşi, îl sustrage dela conştiinţa de sine şi îl îndepărtează dela cunoaşterea soartei sale. Dacă i-ar lăsa răgaz să se reculeagă şi să se adâncească în suferinţa sa, fără îndoială că omul ar isbuti să-şi înţeleagă rostul şi s'ar îndrepta pe calea adevărată a vieţii. Insă omul îşi ascunde singur adevărul. „Noi alergăm fără grijă spre prăpastie, după ce înaintea noastră am pus ceva care să ne împiedice s'o vedem" (fr. 183). Raţiunea e pervertită în aşa grad că produce numai iluzii şi erori.

Existenţa omenească, alcătuită din idei greşite şi din scopuri transfigurate, nu e numai lipsită de consistenţă, dar e roasă interior de contrarietăţi grave. In sufletul omului zac tendinţe contrare, care îşi fac unora altora un războl de exterminare fără întrerupere. Tragedia existenţei decurge şi din aceia că toate aceste dorinţe care frământă pe om, se înfruntă şi se înving, dar nu se extermină niciodată. Raţiunea lor de a fi isvorăşte tocmai din agitaţia şi neliniştea pe care le produc în interiorul omului. In mod firesc, omul e încrezător, timid şi temerar, supus şi răsvrătit, bun şi rău. Aceste contrarietăţi îl frământă continu şi nu-i lasă măcar o clipă de linişte interioară.

Raţiunea e chemată să determine şi să rezolve contrarietăţile care zac în natura umană. E o sarcină din cele mai însemnate pentru viaţa omului. Şi sforţările raţiunii în această direcţie se pot vedea în doctrinele filosofice pe care le-a elaborat până acum. Căci, în concepţia lui Pascal, filosofia are menirea de a analiza natura umană şi de a-i furniza remedii pentru insuficienţele sale. Raţiunea înjghebează doctrine, în toate încearcă să

bare are loc şi în timp. Legile fundamentale, cele în care oamenii cred cu mai multă tărie, se schimbă la intervale de timp destul de scurte. Se poate spune, în acest sens, că justiţia are epocile şi vârstele ei. Astfel, ea se lasă mărginită printr'un şir de munţi sau printr'un râu, ca şi cum ar fi ceva care se poate împiedeca prin hotare fizice. De o parte şi de alta a unui hotar, sunt alte legi şi alte moravuri. „Caraghioasă justiţie pe care un râu o mărgineşte! Adevăr dincoace de Pirinei, eroare dincolo" (fr. 294). Aceasta n'a împiedecat pe unii filosofi să afirme că justiţia rezidă în legi fireşti, pe care le cunosc şi cărora li se supun toate popoarele. Cel puţin dacă ar exista o singură lege care să fie universal recunoscută şi respectată! Nu există nici măcar o faptă care să fie unanim recunoscută ca dreaptă şi bună. Există popoare ce consideră ca just chiar faptele pe care noi le considerăm crime abominabile. „Furtul, incestul, uciderea copiiilor şi a părinţilor, toate şi-au avut locul lor printre acţiunile virtuoase" (fr. 294). Există fără îndoială, o justiţie absolută, care ar putea să fie tornată în legi omeneşti, dar această „frumoasă raţiune" care a corupt tot, a corupt-o şi pe ea. Chiar raţiunea a ajuns să fie de părere că nu există nimic just în sine. Care e atunci natura legii în care cred oamenii? Unii afirmă că ea are natura pe care i-o dă autoritatea legislatorului, alţii că natura ei derivă din obişnuinţă. Cei din urmă au dreptate. „Obişnuinţa crează întreaga echitate, prin acest simplu motiv că este primită; aceasta e temelia mistică a autorităţii sale" (fr. 294). Să observe cineva şi se va convinge uşor că toate legile stabilite sunt recunoscute ca juste fără a fi examinate, numai pentrucă sunt stabilite. Intreaga autoritate a unei legi, ca a tot ceea ce considerăm just, derivă numai din aceea că a fost stabilită. Vremea care trece peste legi, le măreşte autoritatea şi le întăreşte prin obişnuinţă. Inaintea lui Pascal, Montaigne a susţinut aceiaşi idee. El spune: „legile îşi primesc autoritatea dela puterea cu care sunt impuse şi dela întrebuinţare; e periculos să le readuci la originea lor; ele se umflă şi se înobilează mergând, întocmai ca râurile noastre." Aceasta e însă numai caricatura pe care raţiunea a pus-o în locul adevăratei justiţii. Legile se impun prin forţă, iar nu prin justiţia ce conţin. Omul, neputând prinde justiţia, a descoperit forţa. „La force est la reine du

monde". Totuşi forţa nu trebue dispreţuită. Ea e necesară justiţiei. „Justiţia fără forţă e neputincioasă, forţa fără justiţie e tiranică" (fr. 298). Colaborarea dintre justiţie şi forţă face ca aceea ce e just să fie puternic şi ceea ce e puternic să fie just. Şi în această materie raţiunea are un rol nefast; în loc să convingă pe oameni că forţa trebue să asculte de justiţie, ea, din contră, se trudeşte să-i convingă că e just să asculte forţa. Astfel, în loc să acuze şi să combată forţa, ea o justifică.

Spectacolul justiţiei omeneşti, al acelei justiţii schimbătoare dela epocă la epocă şi diferită dela loc la loc, pe care Pascal ni-l înfăţişează, nu e o pledoarie împotrivă ci una în favoarea justiţiei, dar a justiţiei imuabile şi eterne. Justiţia umană e numai o umbră palidă a unei justiţii absolute, care se află într'o regiune unde mintea omului nu poate pătrunde. Cum, în ordinea matematică, finitul se istoveşte în prezenţa infinitului şi devine un neant, tot aşa, în ordinea morală, justiţia omenească se istoveşte în faţa celei divine.

Descrierea existenţii umane, aşa după cum se poate reconstitui după fragmentele rămase dela Pascal, e o schiţă simplă faţă de conceptia consistentă şi completă, care urma să servească de introducere în *Apologie.* O reconstituire amănunţită e imposibilă, însă se poate restabili, în linii largi, semnificaţia profundă pe care o posedă. Iată care e, după Pascal, destinul omului: „ultimul act e sângeros, oricât de frumoasă ar fi comedia în toate actele precedente: îţi pune însfârşit pământ pe cap, şi aceasta pentru eternitate" (fr. 210). Omul îşi dă seama că soarta sa e o tragedie şi foloseşte puterea şi abilitatea raţiunei s'o preschimbe în comedie. El crede că în aceasta consistă toată înţelepciunea sa, însă comedia reuşeşte până la ultimul act şi atunci un factor nou, pe care autorul n'a isbutit să-l înglobeze piesei, intervine pe neaşteptate şi provoacă un desnodământ tragic. Omul, deşi cunoştinţa ce are despre soarta sa e infimă, întrevede scopul suprem al vieţii, desluşeşte în întuneric sfârşitul tragic care îl aşteaptă. Calea e însă prea aspră. In nepriceperea sa, el crede că va reuşi s-o evite. Tocmai din această cauză îşi plămădeşte o cale presărată cu iluzii şi erori, unde se amestecă în dezordine bucurii şi suferinţe, victorii şi înfrângeri. Soarta nouă pe care vrea s'o aibă omul, îl îndepărtează dela cunoaşterea de sine şi dela aceea a scopului suprem. Işi creează

lămurească sensul existenţii, dar nu isbuteşte niciodată. Filosofia în loc să concilieze tendinţele potrivnice din om, din contră, le scoate într'un relief mai proeminent şi dovedeşte că ele nu se pot tămădui. De pe urma filosofiei, care scoate în evidenţă soarta tragică a raţiunii, omul rămâne cu simţământul că natura sa e un amestec straniu şi neînţeles de măreţie şi josnicie, de nobleţă şi mizerie. Filosofia s'a născut din nevoia de a dovedi şi justifica tăria raţiunii, dar a sfârşit prin a descoperi şi proba slăbiciunea ei.

Filosofia ne oferă un spectacol comic. Iată că filosofii au pornit în căutarea binelui suprem. Pe drum au început să se contrazică; unii susţin că binele suprem se află în virtute, alţii îl văd în ştiinţă, câţiva în ignoranţă şi chiar în indiferenţă. Au ajuns să conceapă binele suprem în 280 de chipuri (fr. 74). Pe care filosof să-l urmăm? E greu să te hotărăşti când înaintea-ta există atâtea căi. Poţi numai să tragi concluzia că această „frumoasă filosofie", oricât s'a străduit, n'a obţinut nimic sigur. Când există atâtea filosofii, e cuminte să crezi că niciuna nu deţine întreg adevărul. Cel puţin dacă filosofia ar fi ajutat omului să facă progrese în cunoştinţa de sine! Nici acest folos aşteptat nu l-a avut omul după urma ei. Raţiunea nu ştie nimic despre natura, originea şi durata sufletului. Oare, după cum se mândreşte, poate cunoaşte materia? Nici atât. Ea nu cunoaşte esenţa corpului pe care îl însufleţeşte, nici pe a acelora pe care le contemplă şi le poate mişca încotro vrea. Dacă raţiunea ar fi înţeleaptă, ar mărturisi sincer că până acum n'a reuşit încă să posede vre-o cunoştinţă sigură. Pe drept cuvânt ar putea cineva să concludă de aci că raţiunea e incapabilă să cunoască adevărul.

Raţiunea e sortită oare să sfârşească în scepticism? E prematur să scoatem această concluzie. Cei care consideră pe Pascal un discipol al lui Pyrrhon, dovedesc că n'au prins sensul adevărat al gândirii sale. Căci Pascal, în orice direcţie îşi îndreaptă spiritul şi la orice chestie îşi aplică gândirea, caută neobosit adevărul şi urmăreşte certitudinea absolută. In unele locuri glorifică raţiunea, în altele o înjoseşte şi o constrânge să-şi mărturisească incapacitatea; o face spre a reduce ordinea raţională la proporţia ei justă şi spre a o depăşi şi atinge prin credinţă certitudinea absolută. Pascal micşorează valoarea cunoştinţii raţio-

nale spre a face loc deasupra ei cunoaşterii prin credinţă. Comentatorii lui Pascal, care găsesc o importantă doză de îndoeală în gândirea sa, au fost înşelaţi de cele câteva fragmeute referitoare la scepticism. Aceste fragmente nu trebuesc interpretate separat şi luate ca atare, ci înglobate în concepţia din care decurge sensul lor. Când Pascal spune: „pyrrhonismul este adevărul" (fr. 432), exprimă numai o latură a concepţiei sale. O altă afirmaţie vine să circumscrie sensul acesteia. „Toate principiile lor sunt adevărate, ale pyrrhonienilor, ale stoicilor, ale ateilor, etc..., însă concluziile lor sunt talse, deoarece principiile opuse sunt deasemenea adevărate" (fr. 394). Şi această afirmaţie e lămurită acolo (fr. 385) unde Pascal spune că fiecare cunoştinţă e adevărată şi eronată în parte. E pur numai adevărul absolut. Amestecul acesta de adevăr şi eroare, pe care îl găsim în toate cunoştinţele raţionale, dezonorează însăşi noţiunea de adevăr. Adevărul absolut e de ordin supranatural. Şi dacă foloseşte argumentele scepticilor împotriva raţiunii, o face spre a scoate în evidenţă acest amestec primejdios. Raţiunea trebue convinsă de neputinţa ei. Pascal nutrea această idee de multă vreme. In scrierea *Entretiens avec de Saci* spune: „vă mărturisesc (vorbeşte de Montaigne) că nu pot vedea fără bucurie în acest autor raţiunea orgolioasă aşa de invincibil jignită şi strivită prin propriile sale arme". Vanitatea e boala gravă de care sufere raţiunea. Singur scepticismul e în măsură s'o tămăduiască. Raţiunea, în orgoliul ei nemăsurat, refuză să recunoască vre-o altă putere egală. Ea trebue îngenunchiată şi convinsă că deasupra ei se afla credinţa. „Cât îmi place, spune Pascal, să văd această raţiune orgolioasă, umilită şi rugătoare" (fr. 388). Pyrrhonismul e o pregătire pentru primirea credinţei.

Pentru Pascal şi Epictet şi Montaigne deţin principiile filosofiei adevărate. Doctrinele lor se contrazic dar se completează. Epictet a văzut în om ceea ce e mare şi, ignorând slăbiciunea lui, a făcut din el un zeu; Montaigne a cunoscut numai josnicia omului şi, neînţelegând măreţia lui, a făcut din el o brută. Raţiunea trebue să ocupe locul ce i se cuvine între scepticism şi dogmatism. „Noi avem o incapacitate de a dovedi, neînvinsă de niciun dogmatism. Noi avem o idee de adevăr, neînvinsă de niciun pyrrhonism" (fr. 395).

Scepticismul, această dezaprobare de sine a raţiunii, e ulti-

mul demers al gândirii. „Ultimul demers al raţiunii e de a recunoaşte că există o infinitate de lucruri care o depăşesc; ea e slabă dacă nu merge până la a recunoaşte aceasta" (fr. 267). Raţiunea nu conţine în ea adevărul şi nici nu posedă condiţiile de existenţă ale acestuia. Orice cunoştinţă pe care o posedă, fie că pretinde că o scoate din ea, fie că pretinde că o culege din experienţă, este numai un amestec de adevăr şi eroare.

Operaţia prin care raţiunea distinge şi întemeiază un adevăr, se sprijină pe principiul contradicţiei. Ea consideră un adevăr ca întemeiat din clipa în care a dovedit că teza opusă e eronată. Adevărurile stabilite pe această cale sunt cele mai solide din toate cu câte se mândreşte raţiunea. Insă aci gândirea nu merge drept la adevăr, nu-l prinde făţiş, ci îl ocoleşte şi îl garantează indirect. Pascal afirmă fără înconjur că principiul contradicţiei e un criteriu fals. Multe din cunoştinţele considerate ca sigure de raţiune, sunt contrazise; tot atât de multe din cele pe care le consideră false, sunt şi rămân necontrazise. „Nici contradicţia nu e semnul falsităţii nici lipsa de contradicţie nu e semnul adevărului" (fr. 384). Concluzia la care se opreşte Pascal e aceia că raţiunea e incapabilă să cunoască adevărul în stare pură. Adevărul în stare pură există, în această privinţă raţiunea nu trebue să se lase robită de desnădejdie, dar el există dincolo de ea, aparţine unei ordine de realitate inaccesibilă ei. Adevărul absolut stă în faţa raţiunii ca o realitate care o depăşeşte în mod infinit. Accesul raţiunii în această sferă de realitate e interzis. Ea nu-l poate pătrunde; adevărul îi poate numai fi oferit ca dar. De aceia ea trebue să se supună şi să aştepte.

Calea ce duce la adevăr e plămădită din umilinţă, supunere şi aşteptare. Scepticismul e menit să convingă şi oblige raţiunea să practice aceste virtuţi. „Cunoaşte deci, raţiune orgolioasă, ce paradox eşti faţă de tine. Umileşte-te, raţiune neputincioasă; taci, natură imbecilă: află că omul depăşeşte infinit pe om, şi ascultă de la stăpânul tău condiţia ta adevărată pe care o ignorezi" (fr. 434). Prin înjosire, supunere şi umilinţă ajunge raţiunea la cunoaşterea condiţiei sale adevărate. Oare această degradare e o stare definitivă a raţiunii? Tocmai în această înjosire stă puterea sufletului de a depăşi condiţia sa. Puterea raţiunei decurge tocmai din această micime pe care şi-o recunoaşte ea umilită. In umilinţă simte ea măreţia ei, căci „a-

cestea sunt nimicnicii de mare senior, nimicniciile unui rege deposedat" (fr. 398). Omul e mare prin aceea că îşi dă seama că e nemernic. Astfel un animal, un arbore, o piatră, etc.... nu pot fi mari, căci nu-şi dau seama de nemernicia lor. Nimicnicia omului decurge din măreţia sa, iar măreţia sa se conclude din nimicnicia sa. „Omul îşi dă seama că e nemernic: el e deci nemernic, deoarece este; însă foarte mare, deoarece ştie că e nemernic" (fr. 416). In conştiinţa nimicniciei sale stă eminenţa omului.

Raţiunea e orgolioasă şi lesne încrezătoare; sfidează universul şi se pretinde în stare să explice ultimele cauze ale lui. Această pretenţie nemăsurată umple sufletul omului cu sentimentul că este egal cu zei. Aici intervine scepticismul şi îi arată că se lasă pradă unei iluzii ademenitoare. S'ar putea însă ca dezamăgirea să nască în sufletul omului o aşa de mare desnădejde, încât să-l arunce într'un iremediabil desgust de el şi de tot ce-l înconjoară. Pascal îşi dă seama că, din punct de vedere moral, scepticismul absolut e un pericol tot aşa de mare ca şi dogmatismul absolut. Omul nu trebue lăsat pradă disperării. E necesar să-i arăţi în acelaşi timp şi toată măreţia sa. „E periculos a arăta prea mult omului în ce măsură este egal animalelor, fără a-i arăta măreţia sa. Este mai periculos a-i arăta prea mult măreţia fără josnicia sa. E mult mai periculos să-l laşi să ignoreze şi una şi alta. Nu trebue ca omul să creadă că este egal animalelor, nici îngerilor, nici să ignore una sau alta, ci să ştie şi una şi alta „(fr. 418), Nu e bine să se creadă josnic ci numai să ştie în ce măsură este. Şi Pascal adaugă: „dacă se preamăreşte, îl înjosesc; dacă se înjoseşte eu îl preamăresc; şi îl contrazic mereu, până când îl fac să înţeleagă că este un monstru de neînţeles" (fr. 420) Omul trebueşte condus la cunoştiinţa condiţiei sale adevărate, însă nu adus în starea de umilinţă unde începe să sufere.

Cum se proectează omul în propria sa conştiinţă, acum când îşi dă seama de condiţia sa? E cuprins de nelinişte şi spaimă. Acestea pătrund şi pun stăpânire pe suflet, atunci când acesta simte că durata vieţii sale se perde în eternitate, iar locul ce ocupă e înghiţit de spaţiul infinit. In orice direcţie ar porni, cu nădejdea de a atinge un ţărm, simte cum i se deschide în faţă infinitul. Simte că de toate părţile e înconjurat de neînţeles.

Sufletul simte în interior nevoia de infinit şi nu găseşte linişte până nu-l atinge. Cu făptura sa omul nu poate înfrunta infinitul. O altă realitate, deosebită de el şi mult superioară, o realitate infinită şi imuabilă, are singură puterea să umple vidul care se deschide înaintea minţii omului. Omul, pornit să-şi croiască singur un destin, întâlneşte în cale infinitul, care îl învinge şi îl constrânge să se întoarcă şi să caute odihna în dumnezeu. Toate lucrurile din natură, cele mici ca şi cele mari, cele apropiate ca şi cele îndepărtate, îi vorbesc omului sau despre nimicnicia sau despre măreţia sa. Numai în această stare îşi dă seama de neputinţa sa când e singur şi de puterea ce dobândeşte când se îndreaptă spre d-zeu. Puterea aceasta i-o acordă mizericordia divină.

Opera raţiunii, clădită cu atât entuziasm şi cu atâta trudă, s'a prăbuşit din cauza contrarietăţilor logice şi morale pe care le conţinea. Oare, aceste contrarietăţi interne care au înfrânt-o, îi închid definitiv şi complet calea spre adevăr? Nu, din contră; învingând raţiunea i-au adus cel mai însemnat serviciu: au constrâns-o să ia cunoştinţă de sine. Căci n'au îndepărtat-o, ci au îndreptat-o spre examinarea de sine, care e calea adevărului. „Toate aceste contrarietăţi, care păreau să mă îndepărteze cel mai mult de cunoştinţă, de religie, e cea care m'a condus mai degrabă la cea adevărată" (fr. 424). Acum raţiunea, convinsă de neputinţa ei şi obosită de atâtea frământări, se refugiază şi caută odihnă la umbra credinţei. Contrarietăţile ce conţine au răpus-o, însă ea le e superioară prin aceea că şi-a dat seama de ele. De acum ştie că toată tragedia sa îşi are originea în nimicnicia naturii umane. Aceasta e cea mai înaltă cunoştinţă morală pe care a putut-o atinge raţiunea.

De aici încolo se întinde imperiul credinţei. Religiei îi revine sarcina de a arăta cauzele acestor „uimitoare contrarietăţi". Raţiunea s'a oprit la constatarea că soarta sa e tragică prin aceia că urmăreşte un scop pe care e incapabilă să-l atingă. Nevoia de infinit a sufletului e aşa de puternică încât nu mai poate fi alungată pe nicio cale. Tot sbuciumul omenesc decurge din disproporţia dintre nevoia şi puterea sufletului. Aceasta e antinomia profundă a existenţii raţionale. Religia singură poate explica şi tămădui această antinomie. In clipa când raţiunea des-

copere nimicnicia sa în interior, simte în afară cauza măreției sale, zărește în depărtarea inaccesibilă scopul pentru care e creat omul, viața eternă, perfectă și fericită. Ea măsoară distanța care o separă de această țintă și cu aceasta atinge limita cunoștinții sale. Omul nu găsește liniște în regiunea de existență unde se află, căci odinioară a aparținut unei lumi superioare și păstrează în suflet amintirea și regretul acesteia. In făptura sa poartă condițiile a două destinuri ce nu se pot împăca: natura coruptă și natura dinainte de corupție. Tot răul de care sufere decurge din natura sa coruptă. Omul e un înger căzut în păcat. Căderea aceasta a răpit armonia și liniștea existenții omenești. „Noi năzuim spre adevăr, și nu găsim în noi decât incertitudine. Căutăm fericirea și nu găsim decât nimicnicie și moarte. Suntem incapabili de a nu năzui spre adevăr și fericire, și nu suntem capabili nici de certitudine nici de fericire. Această năzuință ne e lăsată atât pentru a ne pedepsi, cât pentru a ne face să simțim de unde am căzut" (fr. 437). Dacă omul ar fi fost lăsat să trăiască în lumea a cărei amintire o poartă în el, s'ar bucura în liniște de adevăr și fericire. Prin corupție a pierdut acest privilegiu. Dacă ar fi fost corupt din eternitate, n'ar avea cunoștință și n'ar năzui spre adevăr și beatitudine. Păcatul originar și transmiterea acestuia, explică omului cauzele profunde și îndepărtate ale destinului său. Ideia de păcat originar e rațiunea supremă a contradicțiilor care dizolvă existența umană. Creștinismul a făcut din această idee unul din misterele pe care se sprijină. Rațiunea nu poate explica acest mister. Din aceea că rațiunea nu-l pătrunde, nu decurge că nu există. Ceea ce e neînțeles nu înseamnă că nu există. „Mișcarea infinită; punctul care umple totul, momentul de repaos: infinit fără cantitate, indivizibil și infinit" (fr. 232), există și sunt neînțelese. Aceasta „să vă facă să cunoașteți că pot exista altele pe care nu le cunoașteți încă. Din știința voastră să nu scoateți consecința că nu vă mai rămâne nimic de știut; dar că vă rămâne o infinitate de lucruri de știut" (fr. 231). Oare pentru mintea noastră cele mai temeinice adevăruri nu sunt cele mai pline de obscurități? In știință, rațiunea consideră ca adevăruri absolute tocmai pe acelea pe care nu le poate explica. Evidența e socotită de rațiune ca un însemnat criteriu de adevăr. Și ideia de păcat originar e plină de evidență, întocmai ca axiomele în care rațiunea crede cu atâta tărie. Păcatul originar e

adevărul fără de care nu putem avea nicio cunoştinţă despre noi: *e axioma conştiinţii de sine.*

De fapt nimic nu ofensează mai tare mintea noastră decât a admite că păcatul săvârşit de primul om se răsfrânge asupra urmaşilor, oricât de îndepărtaţi ar fi ei, deşi e lucru evident că ei n'au participat la săvârşirea lui. Ce poate fi mai injust decât să condamni un copil, care n'are voinţă nici putere să facă cel mai mic rău, să poarte veşnic un păcat aşa de apăsător. „Desigur nimic nu ne contrariază mai aspru decât această doctrină, şi cu toate acestea, fără acest mister, cel mai neînţeles dintre toate, noi suntem de neînţeles pentru noi inşine. Nodul condiţiei noastre găseşte încolăciturile şi învârtiturile sale în această prăpastie; în aşa fel că omul e mai neînţeles fără acest mister decât acest mister e neînţeles omului" (fr. 434). Evidenţa acestui adevăr decurge din necesitatea morală cu care se impune minţii omului. El aruncă o „lumină extraordinară" asupra naturii noastre şi a tuturor lucrurilor; ne ajută să înţelegem ordinea din noi şi din afară de noi. Pentru mintea noastră nu există o altă idee care să fie tot aşa de simplă şi să rezolve dintr'o dată tot atât de multe şi de însemnate probleme. Raţiunea e obligată să-l primească fără murmur, căci aparţine unei ordine de realitate inaccesibilă ei şi îi desvălue sensul adevărăt al existenţei, pe care ea s'a dovedit incapabilă să-l lămurească.

Poate omul să rămână mai departe indiferent, când află că pe scena la care asistă se desfăşoară însăşi drama existenţii sale? Prea a căutat şi prea s'a trudit să afle sensul existenţii sale, pentruca acum, când l-a desvăluit, să stea impasibil. Dacă rămâne indiferent, procedează întocmai ca prizonierul care stă în închisoare şi nu ştie dacă verdictul de condamnare la moarte e semnat, deşi aceasta va sosi peste o oră; dacă ar şti această oră i-ar fi deajuns să-l împiedice, dar el în loc să se intereseze de cele ce i se pregătesc, căci e în joc viaţa sa, foloseşte această ultimă oră din viaţă să joace pichet. Chiar raţiunea condamnă pe cel ce nu se interesează de soarta sa. Sufletul omului a fost prea puternic zdruncinat ca să mai poată găsi liniştea în preocupări care îl îndepărtează de el însuşi. Omul e „îmbarcat", a pornit şi nu se mai poate întoarce în port; o nevoie interioară îl mână spre găsirea lui dumnezeu.

Acestea sunt rezultatele la care ajunge analiza naturii omeneşti. Filosofia e aceia care a condus sufletul la pragul religiei. Raţiunea, aceiaşi raţiune care furnizează ateilor argumente împotriva lui d-zeu, în mâinile lui Pascal a revenit la rolul de a înlătura singură obstacolele şi de a pregăti astfel calea credinţei. Această latură a concepţiei lui Pascal, privită în ansamblu, e cea mai cuprinzătoare, mai amănunţită şi mai convingătoare probă pentru existenţa lui d-zeu. Ideile, argumentele şi faptele pe care se sprijină, aşa de bogate şi de diverse, considerate separat au o putere slabă, dar privite şi luate în cooperarea lor intimă, capătă o putere de constrângere logică şi morală, căreia conştiinţa cu greu îi poate rezista. N'are caracterul unei demonstraţii logice, ci acela al unui proces de convingere morală. Pascal şi-a dat seama că nu e nevoie atât să dovedească un adevăr, cât să creeze în suflete dispoziţia necesară primirii adevărului. Şi aceasta consistă în înlăturarea din suflet a tuturor rezervelor raţionale care îl opresc pe acesta dela credinţă. Mai rămâne un ultim act: determinarea omului să pornească în căutarea lui d-zeu, căci credinţa e un act de voinţă.

Au fost înlăturate toate rezervele raţiunii; ea de acum nu se mai opune credinţei, însă e necesar ca omul să se hotărască, să păşească la credinţa în d-zeu. Totul consistă în a determina pe om să pornească pe această cale. Voinţa poartă sufletul pe calea credinţei. Cum poate însă ea să se emancipeze de raţiune? Căci voinţa şi-a făcut o regulă din a asculta şi a urma drumul ce îi arată raţiunea. Acum se găseşte într'o situaţie neobişnuită; aceia de a se hotărî şi de a se conduce singură. Şi această stare nu e uşoară, căci voinţa e copleşită de ezitări. Dintre toate nouile condiţii, o înspăimântă mai cu seamă tăcerea raţiunii. Din această cauză voinţa, chiar după ce a pornit singură la drum, se opreşte adeseori şi se întoarce să consulte raţiunea. De pildă refuză să pornească pe calea ce duce la d-zeu, deoarece n'o poate face fără să înţeleagă. Şi are tot dreptul să se îndoiască de un adevăr pe care raţiunea se declară incapabilă să-l cuprindă. Pascal, în procesul de convingere pe care vrea să-l provoace, îşi dă seama că trebuie să dea răgaz îndoelii să se infiltreze şi să învingă sufletul. „Noi ştim că există un infinit şi ignorăm natura sa; cum ştim că e fals ca numerile să fie finite, deci e adevărat că există un infinit ca număr; însă nu ştim ce este.... Astfel se poate foarte bine şti că există d-zeu

fără a şti ce este" (fr. 333). Aşadar noi putem cunoaşte şi afirma existenţa a ceva fără să cunoaştem natura sa. Raţiunea nu se opune acestui fel de cunoştinţă, din contra, îl atestă. Oare n'a întemeiat ea matematica, cea mai înaltă şi cea mai sigură formă a gândirii, pe ideia de infinit, realitate a cărei natură îi scapă? Suntem îndreptăţiţi să afirmăm cu aceiaşi tărie existenţa lui d-zeu. Şi cu atât mai mult cu cât vom ajunge să cunoaştem şi natura lui d-zeu, dar nu prin raţiune ci prin credinţă, prin „gloria" sa.

D-zeu se ascunde celor care nu-l doresc şi ar vrea să-l găsească la întâmplare, el se arată însă celor care îl caută şi îl doresc cu tărie şi sinceritate. D-zeu pare obscur celor care nu cred, dimpotrivă, natura sa devine clară celor care cred. Voinţa, ieşită de sub influenţa raţiunii, trebue să creadă fără să înţeleagă şi îşi va da seama mai târziu că n'a greşit. E adevărat că voinţa îşi îndreaptă paşii pe un teren acoperit cu întuneric, unde nu mai are călăuză singură. Soarta ei se află în mâinile hazardului. Va ajunge acolo unde o va duce întâmplarea. Dar hazardul are un mecanism adânc, pe care raţiunea a reuşit să-l determine şi să-l lămurească în calculul probabilităţilor. Disciplina hazardului va putea deci să călăuzească voinţa în drumul ce-l parcurge în căutarea lui d-zeu. In punctul acesta se integrează, în concepţia lui Pascal, *pariul*, proba existenţii lui d-zeu întemeiată pe calculul probabilităţilor.

S'a angajat, spune Pascal, o conversaţie între apologistul creştin şi indiferentul care e cuprins de ezitări. Necredinciosul care continuu pretinde dovezi, spune: admit că cel ce posedă credinţa şi vrea să-l convingă şi pe altul de aceasta, să nu aducă dovezi, dar cel care o primeşte, cel care se lasă convins n'o poate face fără probe. Să examinăm acest punct, spune Pascal, şi să zicem: „d-zeu există sau nu există. Dar în care parte vom porni? Aici raţiunea nu poate hotărâ nimic; există un haos infinit care ne separă. La extremitatea acestei distanţe infinite se joacă un joc în care va apare faţa sau dosul. Ce vei paria tu? Prin raţiune, nu vei putea face nici una nici alta; prin raţiune, nu puteţi apăra niciuna din amândouă". Incă mai există un loc prin care necredinciosul îşi vâră rezervele sale. Nu voi dezaproba, spune el, nici pe cel care a pariat pentru, nici pe cel care a pariat contra, ci îi condamn pe amândoi, căci amândoi greşesc.

Dreptate are cel care nu pariază de loc. Pascal dă argumentului un sens categoric: da, dar trebue să pariezi; aceasta nu e benevol, eşti „îmbarcat". Pe care îl alegi deci? Alegerea e necesară; omul trebue să parieze pe aceea ce îl interesează mai mult. „Ai două lucruri de pierdut: adevărul şi binele, şi două lucruri de angajat: raţiunea şi voinţa, cunoştinţa şi beatitudinea; şi natura ta are două lucruri de care fuge: eroarea şi nimicnicia". In această chestie raţiunea nu se poate considera ofensată, deoarece ea însăşi vede că eşti în situaţia de a alege în mod necesar. Mai rămân însă ezitările voinţei. Vor fi învinse uşor şi ele. „Să cântărim câştigul şi pierderea, zicând că faţa însemnează că d-zeu există. Să socotim aceste două cazuri: dacă câştigi, câştigi tot; dacă pierzi nu pierzi nimic. Pariază deci că există fără a ezita". Oare, se întreabă necredinciosul, riscul nu e prea mare? Se poate ca în acest pariu să rişti mult mai mnlt decât poţi câştiga. Pascal răspunde: chiar dacă ai avea numai o şansă de câştig, dintr'o infinitate de neşanse, tot trebue să pariezi că d-zeu există; pentrucă proporţia între ceea ce rişti şi ceea ce câştigi, este „o veşnicie de viaţă şi fericire", „o infinitate de viaţă infinit fericită". Nu poţi ezita; rişti finitul pentru a câştiga infinitul. Necredinciosul înfăţişează raportul dintre risc şi câştig şi sub alt aspect: ceea ce rişti e un lucru sigur, iar ceea ce poţi câştiga e un lucru nesigur. „Distanţa infinită care există între *certitudinea* a ceea ce rişti şi *incertitudinea* a ceea ce vei câştiga, egalează binele finit pe care îl rişti în mod sigur cu acela al infinitului, care e nesigur". Orice jucător riscă ceva sigur pentru a câştiga ceva nesigur; şi el o face în domeniul finitului, unde riscul e sigur, iar câştigul e nesigur şi pedeasupra şi finit. Prin aceasta el nu păcătueşte împotriva raţiunii. Cu atât mai mult trebue să pariezi finitul într'un joc unde ai de câştigat infinitul. Aceasta e condiţia raţională a oricărui pariu". Dacă n'ar trebui să faci nimic decât pentru ceea ce e sigur, n'ar trebui să faci nimic pentru religie, căci ea nu este sigură. Insă câte lucruri nu se fac pentru ceea ce e nesigur, călătoriile pe mare, bătăliile! Eu chiar aşi spune că n'ar trebui să faci absolut nimic, căci nimic nu e sigur; şi că există mult mai multă certitudine în religie, decât în aceea că vom vedea ziua mâine; căci nu e sigur că vom vedea ziua de mâine, dar e desigur posibil să n'o vedem" (fr. 234). Existenţa lui d-zeu nu e sigură, dar cine ar

îndrăsni să spună că e absolut sigur că nu există? Astfel, însăşi raţiunea ne îndeamnă să urmărim lucruri pline de nesiguranţă.

Pariul nu e un argument complet şi de sine stătător; e numai o piesă într'un sistem demonstrativ mai larg. Chiar în mintea lui Pascal n'a fost menit să se înfăţişeze singur ci mai degrabă să colaboreze cu altele, deosebite prin natura şi forma lor. Necredinciosul declară cu entuziasm că e convins, dar îşi manifestă dorinţa de a afla „dedesubtul jocului". Pascal îi răspunde: „da, Biblia şi restul, etc.." Pariul are deci un „dedesubt" de o natură eterogenă. Şi acest dedesubt, fără de care pariul ar pierde orice putere de convingere, consititue fundamentul său moral.

Puterea pariului e limitată. In procesul de convingere se opreşte la jumătatea drumului. Se adresează raţiunii, o constrânge să obţină adeziunea ei, nu isbuteşte însă să mişte sufletul, să coboare în adâncul său şi să atingă inima şi astfel să nască credinţa în sufletul necredinciosului. Necredinciosul se declară convins, e însă o convingere de ordin abstract, cum spune el, are „mâinile legate şi gura mută", din care cauză nu poate să creadă. Pascal şi-a dat seama că acest argument nu produce o convingere desăvârşită. Şi atunci recurge la mijloacele proprii de care voinţa dispune în funcţionarea ei. Automatismul voinţei vine să întărească şi să completeze proba sprijinită pe mecanismul hazardului. „Vrei să ajungi la credinţă, şi nu ştii drumul; vrei să te vindeci de necredinţă, şi întrebi de remediu: află de la cei care au fost legaţi ca şi tine, şi care acum pariază tot ce au; aceştia sunt oamenii care ştiu acest drum pe care ai vrea să-l urmezi, vindecaţi de răul de care vrei să te vindeci. Urmează chipul în care au început ei: consistă în a face ca şi cum ai crede, luând apă sfinţită, dând leturghii, etc... Chiar aceasta te va face să crezi şi te va îndobitoci". Obişnuinţa duce deci la credinţă; ea e mecanica voinţei. E nevoie însă ca voinţa să facă un efort. Prin acest efort ea înlătură obstacolele, adică pasiunile şi preocupările zadarnice, care ţin sufletul departe de credinţă şi împiedică în el naşterea ei. „Ei spun aşi părăsi curând plăcerile, dacă aşi avea credinţa Şi eu vă spun: aţi avea curând credinţa, dacă aţi fi părăsit plăcerile. Dar voi trebue să începeţi" (fr. 240) Cel ce nu are credinţa, să înceapă: să renunţe la pasiuni, la plăcerile şi deliciile sale efemere, sin-

gurele obstacole, și cu fiecare pas ce va face pe această cale, va simți cât de lipsite de preț sunt ele, față de cele pe care le va dobândi.

Expresia lui Pascal „te va îndobitoci" (cela vous abêtira) a scandalizat pe cei dela Port-Royal în așa măsură că am suprimat-o din ediția lor. Cel dintâi a reprodus-o Victor Cousin dar a însoțit-o cu un comentar aspru. Oare omul, se întreabă el, trebue să se „îndobitocească" pentru a se apropia de d-zeu? Victor Cousin a înțeles greșit gândirea lui Pascal. In nici un caz nu poate avea acest sens. Pascal îi dă sensul pe care îl avea printre cei ce puneau mai mare preț pe rațiune decât pe credință și cari priveau practica religioasă ca o renunțare la uzajul rațiunii și deci ca o îndobitocire. Ei n'au înțeles rolul educativ al practicei religioase. In câteva locuri Pascal afirmă că ea e necesară și nicidecum o formalitate caraghioasă. „Trebue ca exteriorul să se adauge interiorului pentru a merita în fața lui d-zeu; adică să îngenunche, să se roage din vârful buzelor, etc... a aștepta dela acest exterior ajutorul însemnează să fii superstițios, a nu voi să-l adaugi interiorului însemnează să fii orgolios" (fr. 250). Practica crează obișnuința, angajând voința într'un mers automat, și sfârșește prin a naște în suflet credința.

La baza pariului se află o ideie împotriva căreia se poate face o obiecție. Pascal presupune că infinitul e probabil, adică, e probabil că d-zeu există. El nu întemeiază pe nimic această afirmație. Ce s'ar întâmpla oare în caz că n'ar fi nici o șansă ca infinitul să existe? Ce s'ar intâmpla dacă d-zeu n'ar exista în mod sigur? Argumentul s'ar prăbuși, căci ar fi aburd. La temelia pariului se află o îndoială, un probalism care se lichidează ulterior, în cursul demonstrației. Pascal n'a trăit acest moment sceptic; niciodată îndoială relativă la existența lui d-zeu n'a bântuit sufletul său. Nici o clipă nu i-a lipsit credința. Dar îndoeala se află în sufletul necredinciosului, pe care această probă încearcă să-l convingă. Pascal n'a prevăzut cazul în care d-zeu n'ar avea absolut nici o șansă de existență, deoarece în faza unde se află pregătirea sufletului în vederea credinței, dificultatea aceasta a fost de mult depășită. Căci atunci când a criticat rațiunea și a examinat natura umană, a dovedit în mai multe feluri că existența lui d-zeu, logic și real, e posibilă.

Pariul e un gen de argumentare care nu-şi are locul într'o apologie, sau, cel puţin, nu poate fi considerat ca piesă principală a ei. E probabil că nici Pascal n'a intenţionat să-i dea această întrebuinţare. In cazul cel mai bun ar fi putut să-l folosească în partea introductivă. Se pare, e părerea unora din cercetători, că a fost compus special pentru Méré, discipol al lui Montaigne şi amator de pariuri.

Mihai Uţă

Hrana omului

Capitolul acesta prezintă o importanţă deosebită, deoarece energia cheltuită zilnic, refacerea ţesuturilor uzate precum şi formarea de noui ţăsuturi în perioada creşterei, îşi au origina în alimentele cu care ne hrănim. Sforţările făcute de om în îndeplinirea unei munci obişnuite au o valoare însemnată, căci calculele ne arată că în timpul unui marş de întrecere un individ săvârşeşte o sforţare cât o pereche de boi la lucru potrivit. Spre deosebire de celelalte animale, omul face şi muncă intelectuală, iar dacă ţinem seama de perioada în care femeea îşi alaptează copilul, se cuvine să ne îndreptăm privirea spre modul cum trebue să ne alimentăm.

Corpul nostru, în comparaţie cu al celorlalte animale, se desvoltă mai încet, dar are o viaţă mai îndelungată. Dublarea greutăţii vii dela naştere la om are loc după 180 zile, la cal după 60 zile, la bovine după 47 zile, la capră după 22 zile, la pisică după 9 zile etc.

Sintetizarea materiei vii la om se face mai greu şi cu cheltucală mai mare. Un kilogram de greutate vie la om în perioada de creştere necesită cam 45 kgr. valoare în amidon, la cal deabea 6 kgr. la oae 4, la porc 3, la câine 7 etc. Odată sintetizată materia vie, protoplasma omenească, are o vitalitate mai lungă şi poate consuma şi prelucra mari cantităţi de alimente.

Din punct de vedere chimic corpul omenesc e constituit la fel ca al animalelor şi conţine următoarele componente:

1°. Apa intră în alcătuirea tuturor ţăsuturilor în proporţie de 60%, aşa că un om de 70 kgr, ar conţine 42 kgr. apă.

Este un aliment fundamental al organismului şi o găsim sub formă de apă de îmbibaţie şi de apă de constituţie a substanţelor organice din corp. Prin urină, sudoare şi prin respiraţie se elimină în permanenţă, aşa că trebue înlocuită imediat, căci dacă proporţia de apă scade sub 20%, organismul e în pericol de moarte. Senzaţia de sete vine ca o consecinţă a concentraţiei momentane a humorilor din corpul nostru. Rolul ei principal deci este de a menţine concentraţia moleculară a acestor lichide şi de a ajuta la schimburile vitale, înlesnind transportul substanţelor alimentare şi asimilarea lor. Din tubul digestiv e absorbită în sânge, care este astfel făcut mai subţire şi ca atare se poate mişca mai uşor. Digestia în mare parte e un fenomen de diluţie şi de hidratare, căci simplificarea chimică a alimentelor de către fermenţi, nu s'ar putea face fără apă. Ea serveşte să transporte substanţele nefolositoare sau pe cele de excreţie ieşite din uzura organismului; spală corpul pe dinăuntru înlesnind purificarea organismului de substanţele vătămătoare şi, cu cât eliminarea aceasta e mai îmbelşugată, cu atât funcţiile vitale lucrează mai mult. Deşi apa e de mare trebuinţă în organism, trebue să remarcăm că celula n'ar putea trăi în apă pură, în apă distilată, lipsită de substanţele minerale solvite în ea. Această apă alterează profund proprietăţile fizice esenţiale ale celulelor. Introduse în apă distilată, celulele o absorb în mare cantitate, membrana lor plesneşte, iar conţinutul iese afară. După cum apa distilată nu este favorabilă traiului celulelor, la fel este şi cu soluţiile saline concentrate. Introduse în astfel de soluţii, celulele perd din apa de constituţie încât viaţa le este imposibilă. Aşa se explică moartea peştilor de apă dulce când sunt introduşi în apă de mare şi tot în modul acesta ne explicăm lipsa broaştelor de râu în mări.

Omul trebue să introducă în corpul său o cantitate anumită de apă, deoarece înghiţirea de cantităţi mari de apă obişnuită favorizează eliminarea în proporţii prea mari a clorurilor şi fosfaţilor din corpul nostru şi diluând sângele prea mult, aduce turburări grave, producându-ne chiar moartea. Tensiunea osmotică a ţăsuturilor determină direcţia şi intensitatea schimburilor între celule şi sânge. Echilibrul osmotic e neîncetat schimbat,

dar în acelaş timp e momentan restabilit. Această operaţie se face în organism cu ajutorul apei şi fără ea nu se poate menţine constanţa echilibrului osmotic între sânge şi celule, caracteristică animalelor superioare. In adevăr, în fiecare moment ţăsuturile şi humorile noastre primesc substanţe acide şi bazice cu alimentele sau ca un rezultat al prefacerilor interne al substanţelor, ceea ce aduce o modificare osmotică. Predominarea acizilor ne dă acidoza, iar alcaloza provine dintr'o prea mare alcalinitate a humorilor. Normal este ca în organismul nostru aceste două substanţe să fie în aşa proporţie încât să se neutralizeze imediat, rămânând cel mult o foarte slabă rezervă alcalină necesară pentru stabilirea echilibrului acido-bazic. Lupta organismului pentru menţinerea echilibrului acido-bazic ne fiind posibilă fără apă, ne putem da seama de rolul ei.

2^0 In corpul omului se găsesc şi substanţe minerale, libere sau în combinaţie cu substanţele organice. Corpul nostru uscat ar cântări 40% din greutate, iar prin ardere rămân 4% substanţe minerale reprezentate prin cenuşă. Un om de 75 Kgr., conţine cam 3 Kgr. substanţe minerale. Ele au un rol mare în nutriţie şi lipsa lor ar aduce o rea desvoltare a corpului şi multe turburări în mersul funcţiunilor. Dând unui om cele mai gustoase bucate fără materii minerale, ar muri mai repede decât atunci când ar fi lăsat flământ, deoarece acizii organici şi minerali, care se produc în corp prin arderea ţăsuturilor, ne putând fi neautralizaţi de către substanţele minerale alcaline din alimentaţie, ar da o acidoză care prelungită aduce coma.

3^0 Substanţele organice cuprind hidraţii de carbon, albuminoidele şi grăsimile. Hidraţii de carbon au un important rol fiziologic, ei furnizându-ne 60% din energia cheltuită zilnic. Ii găsim înmagazinaţi sub formă de glicogen în ficat şi în muşchi, iar în sânge circulă glucoza în proporţie normală de 1—1,5 grame la litru. Grăsimile se depun ca substanţe de rezervă în ţăsutul subcutanat, conjunctiv, în peritoneu, în măduva oaselor, etc.

Substanţele proteice sunt bogate în azot, fosfor şi sulf. Ele formează protoplasma celulară, partea cea mai importantă din corpul nostru, căci în ea se desfăşoară fenomenele esenţiale ale vieţii, cum sunt: nutriţia, creşterea, secreţia, preducerea de căldură, etc...

Substanţele minerale şi organice care alcătuesc corpul ome-

nesc sunt într'o veşnică prefacere, aşa că noi trebue să le căutăm în alimente. Substanţele alimentare au un rol plastic, adică iau parte la clădirea corpului nostru, cum sunt sărurile universale care intră în alcătuirea oaselor, substanţele albuminoide care ne formează şi regenerează protoplasma celulară şi grăsimile care, prin depunerea între ţăsuturi, ne modelează corpul. Unele din ele sunt energetice, cum sunt hidraţii de carbon, oxigenul şi grăsimile. Valoarea energetică se datoreşte faptului că sunt corpi endotermici, adică formaţi cu absorbţie de căldură. Prin oxidările intracelulare precum şi simplificările pe care le sufăr, pun în libertate caloriile înmagazinate şi astfel produc energia şi căldura necesară întreţinerii vieţii, dând în acelaş timp posibilitatea glandelor să lucreze.

Pe lângă alimente, omul consumă materii stimulente şi condimente, cum este cafeaua, ceaiul, cola, coca, cacao etc. Intrebuinţarea lor nu e o necesitate, deoarece ele nu sunt alimente. Dintre excitanţi cei mai întrebuinţati sunt ceaíul şi cafeaua. Ele conţin alcaloizi, teina şi cafeina, substanţe toxice. Aceste băuturi mai întâiu dau o aţâţare plăcută asupra sistemului nervos, a inimei şi a respiraţiei, care este urmată de o reacţie ce se arată printr'o stare de slăbiciune şi nervozitate. Ceaiul şi cafeua conţin şi tanin care întârzie digestia, mai ales când sunt întrebuinţate ca băuturi ferbinţi.

Alături de aceste substanţe, de care omul se poate lipsi neavând decât câştig de bani şi sănătate, este şi alcoolul. Intrebuinţarea băuturilor alcoolice de către om e foarte răspândită, aşa că-l bea când îi este frig, când îi este cald, la veselie şi la tristeţă. Este căutat pentru că se crede că dă puteri noi şi chiar te fereşte de boli.

El conţine cam 50% carbon şi din moment ce este introdus în organism, e oxidat, ars. Prin ardere furnizază oarecare căldură, economisând în modul acesta substanţele alimentare energetice. Relele pe care ni le aduce însă sunt atât de mari încât nu este de preferat. Un centimetru cub de brânză furnizează aceeaşi căldură ca un litru de bere, iar 200 gr. de pâine ne aduce mai mult folos ca 3-4 litri din cea mai excelentă bere, sau din cel mai gustos vin.

De remarcat că în timpul consumării se măreşte procentul

de substanțe azotoase eliminate, ceea ce înseamnă că atacă materia vie, protoplasma. Puterea pe care ni-se pare că o căpătăm când îl bem, vine de acolo că el produce o ațâțare asupra sistemului nervos. Această ațâțare e trecătoare, de scurtă durată și ne istovește mai rău. In asemenea caz rolul lui ar fi asemănător loviturilor de bici primite de caii istoviți, care sub influența lor sunt siliți să mai facă o sforțare spre a se opri din mers mai departe. El este un distrugător înspăimântător producând beșici sub pele, slăbind gustul, roade mucoasa stomachală dând ulcere și inflamații grave, paralizază fermenții digestivi, în sânge distruge globulele tinere, atacă ficatul sbârcindu-l și întărindu-l și îmbibează creerul ca pe un burete.

Scoaterea din întrebuințare ne ferește de aceste rele și de cheltuială, căci un litru de alcol consumat sub formă de rachiu costă 30 lei și dă în corp o valoare de energie cu mult mai mică ca un kgr. de grâu sau porumb, care costă mai puțin. Apoi căldura pe care ne-o furnizează e numai aparentă, căci activând circulația, sângele năvălește la periferie și mai rău se răcește. Activarea circulației și părerea că ne dă puteri noi, se datorește faptului că el paralizează centrii nervoși care regulează mișcările inimei, așa că lucrurile se petrec ca și un tren care își ia toată viteza după ce i s'au rupt frânele.

Ca atare, pentru a avea un corp sănătos și mintea întreagă e nevoe pe lângă odihnă, mișcare, aer bun, de hrană bună, luată în mod rațional. Observând modul de alimentare al marilor carnivore, leul, tigrul, jaguarul, lupul, constatăm că din instinct preferă anumite părți din pradă. Prin deschiderea vinelor de la gât le sug sângele, apoi caută inima, ficatul, splina, viscerele, organe bogate în vitamine și numai la urmă ating umșchii, partea cea mai bună din cadavru, neuitând să roadă zgârcurile care le procură calciul necesar.

Erbivorele pe lîngă grăunțe caută iarba bogată în vitamine și substanțe minerale. In ceea ce privește omul, populațiile sălbatice, care își aleg hrana din instinct, mănâncă grăunțe, rădăcini, fructe, la care se adaugă carnea de vânat și peștele. Dintre aceste populații, Eschimoșii se pare că fac excepție, deoarece duc un regim carnivor. Trebue să ținem sama că ei găsesc în burduful renilor licheni și mușchi în parte digerați, pe care îi mâ-

nâncă cu multă poftă, iar copiii lor adună bălegarul de ren şi îl moţăe în gură în timpul mersului, aşa cum fumătorii moţăe între dinţi ţigara de foi.

Prin civilizaţie omul şi-a perdut instinctul natural încât alimentele trebuesc preparate. Transformările sunt de aşa natură, încât fiind lipsite de vitamine ne dau boli de carenţă, aşa cum a arătat dl. profesor Iliuţ în articolul *„Vitamine şi avitaminoze"* din numărul trecut al acestei reviste.

Rămâne deci ca bunul simţ al individului să-l călăuzească spre o hrană raţională, căci este ştiut că nu orice persoană se poate alimenta la fel.

In hrana zilnică e nevoe să ţinem samă de energia necesară activităţii noastre şi de perderile produse prin uzarea organismului, cu alte cuvinte, în raţia alimentară trebuind să intre alimente formative, plastice şi energetice, se dă următoarele reguli:

1. De cantitatea de calorii furnizată de alimente.

2. De proteina pură mistuibilă, care trebue să ajungă la aproximativ 60 gr. zilnic pentru un om de 70 kgr. adică 0,8 gr. pentru 1 kgr. greutate.

3. Hrana să se mistue uşor.

4. Raţia alimentară să aibă un anumit volum, după persoană.

5. Mâncarea să fie gustoasă spre a avea o abundenţă de secreţie a sucurilor digestive.

6. Să fie raţie mixtă, adică să cuprindă alimente de natură animală şi vegetală, din care să nu lipsască legumele şi fructele proaspete, cu vitamine.

Raţia alimentară variază după ocupaţia şi vârsta individului, aşa că vom găsi raţii de întreţinere când ne aflăm în repaos, raţii de muncă şi raţii de creştere. Cantitatea şi felul alimentelor variază la fiecare caz în parte. Astfel, într'o raţie de întreţinere ar trebui să intre următoarele cantităţi de alimente:

Apă 2500 gr.
Subst. minerale 20 gr.
Hidraţi de carbon 400 gr.
Grăsimi 50 gr.
Albuminoide 70 gr.

Muncitorul manual are o perdere mare de calorii, ca atare în raţia de muncă cresc în greutate substanţele energetice, hi-

drații de carbon și grăsimile. Copiii prin firea lor sunt veșnic neastâmpărați, în mișcare; în acelaș timp corpul lor crește. Urmează de aici că ei au nevoe de o dublă cantitate de albuminoide, pe care o găsesc în carne, brânză, ouă, etc.

Din cercetările făcute, rezultă că la animalele de talie mică arderile sunt mult mai intense pe unitatea de greutate ca la cele de talie mare. Această nepotrivire se datorește perderilor de căldură mai mari la primele, așa cá rația de creștere trebue să corespundă acestei perderi de energie. Sugaciul își găsește izvorul caloriilor necesare în grăsimile din lapte, care îi furnizează cam 50%. In a doua copilărie grăsimile n'au rol atât de mare, ele producând numai 32% din calorii. Cu cât copilul crește grăsimile își perd din rolul lor, luându-le locul hidrații de carbon, ceea ce ne explică pofta copiilor de zaharicale și lucruri dulci. La adult rolul hidraților de carbon în producerea de căldură e preponderant, dând 60—70% din totalul energiei cheltuite. Copiii mari au nevoe de substanțe minerale, în special de fer și calciu, care contribuesc la înmulțirea globulelor roșii din sânge și la formarea scheletului.

Din cele descrise până acum se vede că o mare parte din populația de la noi este departe de a se hrăni după regulile de igienă alimentară. Hrana de căpetenie a țăranului este mămăliga cu diferite udături, dintre care cele mai însemnate sunt borșul, murăturile, cartofii, fasole, brânză, lapte, iar carne mănâncă de sărbători. Borșul nu are nici o valoare alimentară, atât că prin gustul acru este un îndemn la consumarea mămăligii. Murăturile, cum sunt varza, castraveții, patlagelele nu ne aduc folos ca aliment. Așadar, baza în alimentația săteanului este mămăliga, căci carnea o consumă la Paști, la Crăciun și la praznice, când acestea cad în zi de frupt. Lipsa în consumarea de substanțe azotoase ar putea să o înlăture prin alimentarea cu linte sau mazăre în mod regulat, dar din nenorocire și aceste alimente se văd rar pe masa lui, așa că având nevoe de energie pentru muncă, trebuie să mănânce peste 1 kgr. de făină de porumb pe zi sub formă de mămăligă.

Cantitatea aceasta e prea mare, e greu de mistuit, așa că tubul digestiv e supus la o muncă obositoare. In rația alimentară substanțele azotoase trebue să se găsească cam în a opta

parte din valoarea în amidon, ori porumbul nu poate să fie consumat în mare cantitate, ceea ce este un rău.

La oraş găsim populaţia saracă a cărei hrană nu se deosebeşte de a ţăranului, decât prin aceea că în raţia zilnică consumă mai mult pâinea neagră în locul mămăligii, iar carnea ce e drept e consumată mai mult. Pâinea însă e un aliment complet, conţinând amidon şi substanţe azotoase în gluten, aşa că un individ poate trăi hrănindu-se numai cu pâine şi apă. Orăşanul cu dare de mână şi ţăranii chiaburi se hrănesc bine, numai că în alimentaţie ei întrebuinţază prea multă carne şi substanţe bogate în azot, ceea ce face ca proteina pură să se ridice la un procent de peste 80 gr. zilnic ajungând la 140 gr., lucru vătămător.

Din discuţia modului de alimentaţie a diferitelor categorii de locuitori dela noi, se desprinde un lucru: *unii consumă prea mari cantităţi de substanţe albuminoide, iar alţii le au în cantitate insuficientă.*

Este recomandabil ca în alimentaţie să reducem consumarea albuminoidelor la minimum necesar, dar în nici un caz nu se pot suprima de pe masa noastră, căci iată ce rezultate se capătă: dacă din hrana unui câine se suprimă, el moare, deşi a primit hidraţi de carbon şi grăsimi în cantitate suficientă spre a-i astâmpăra foamea. Este o moarte prin foame de albuminoide, când este nevoit să-şi consume din propriile lui ţăsuturi spre a satisface nevoile organismului. Moartea vine atunci când animalul de experienţă a perdut 20-30% din albumina proprie.

Dacă presupunem cazul contrar, dând animalelor de experienţă cantităţi crescânde de albuminoide împreună cu celelalte alimente, observăm următoarele: se constată că substanţele albuminoide în exces sunt distruse în primul rând prin ardere, făcându-se economie de hidraţi de carbon şi grăsimi, care sunt depuse sub formă de rezervă. Chestiunea celei mai avantajoase raţii de abuminoide, care să ne procure atâta azot cât avem nevoe, este de mare importanţă şi a dat naştere la discuţii foarte aprinse. Părerea aceasta ne pune în mare încurcătură, căci, pe deoparte, ştim că în Europa Englejii, care consumă multă carne, sunt superiori Irlandejilor şi Hinduşilor, a căror hrană e mai mult de natură vegetală, pe dealtă parte, se ştie de toată lumea că Japonejii şi Abisinienii, deşi duc un regim aproape vegetarian, dau

probe de energie fizică şi morală considerabilă. La noi în Europa *şcoala franceză* recomandă moderaţie în consumarea acestor substanţe, pe când cea *germană* susţine teza contrară; de unde reesă că chestiunea rămâne încă deschisă.

In ceea ce priveşte nevoia de hidraţi de carbon şi de grăsimi, se constată superioritatea celor dintâiu, deoarece hidraţii de carbon fac o mai bună economie de albuminoide, iar dacă în raţia alimentară nu îi menţinem la un minimum, cam 60 grame pe zi, căpătăm o acetonurie foarte periculoasă.

Incheem acest articol studiind cazul cel mai trist care se petrece astăzi în societatea omenească, al inaniţiei, adică al alimentaţiei insuficiente. Omul şi animalele cu sânge cald suportă mai greu starea de inaniţie totală, mai ales când au de îndeplinit şi o muncă oarecare. Animalul cu sânge rece suportă mai bine. In laboratoriile noastre se ţin broaşte în bună stare, de toamna până primăvara fără hrană, iar Claude Bernard ne povesteşte că a văzut broaşte suportând inaniţia totală timp de 3 ani. Dintre reptile, şerpii o pot îndura timp de 2 ani. Animalele hibernante trăesc mult timp în stare de inaniţie completă printr'o adaptare specială. Ele îşi reduc la minimium cheltuelile prin o scădere a temperaturii corpului şi prin suprimarea mişcărilor. Carnivorele, din contra, fiind animale de pradă, îşi menţin temperatura corpului la valoarea normală, iar foamea imboldindu-le la o mai aprigă urmărire a vânatului, urmează că cheltueala de energie se menţine dar nu creşte. Deoarece ele n'au hrană, energia cheltuită îşi are izvorul la început în rezervele acumulate în timpuri de belşug, iar când acestea se termină sunt atacate chiar substanţele constitutive din ţăsuturile lor, aşa că ne explicăm scăderea greutăţii şi slăbirea indivizilor supuşi la inaniţie.

Experienţele s'au făcut şi pe om şi iată ce se constată: rezervele de hidraţi de carbon sub formă de glicogen din ficat şi din muşchi, fiind în cantitate mică, sunt de puţină importanţă, deoarece se epuizează cele dintâiu, aşa să rămâne ca grăsimile şi albuminoidele de constituţie să întreţină cheltuiala de energie. Se observă că cu cât un individ e mai gras, cu atât rezistă mai bine la foame îndelungă, iar substanţele albuminoide din corpul său sunt cruţate. Interesant este mersul transformărilor albumi-

noidelor din ţăsuturi în timpul grevei foamei, căci prin aceasta ne dăm seama de starea individului. Perderea de albuminoide în asemenea cazuri, la început este foarte lentă, menţinându-se la acelaş nivel cam 20 de zile la grevistul care bea apă, iar în ultimile zile, când rezervele de grăsime sunt epuizate, consumul albuminoidelor de constituţie se urcă şi moartea se apropie când individul perde $^4/_{10}$ din greutatea corpului.

Animalele tinere şi de talie mică mor mai repede, dar foamea şi la acestea poate fi prelungită de două ori mai mult când beau apă în acest timp. In inaniţia totală, ţăsuturile corpului sunt atacate. Astfel se constată o alterare a fibrelor musculare striate şi netezi, degenerarea celulelor glandelor salivare, a pancreasului, a ficatului, a rinichiului, atrofia splinei, etc...

Primele ţăsuturi care se distrug sunt cele adipoase, încărcate cu grăsime de rezervă, apoi vine rândul ţăsutului muscular pe când oasele, inima şi mai ales sistemul nervos rezistă bine. In acest timp apar şi tulburări funcţionale care se accentuează cu prelungirea ei. Temperatura corpului scade în ultimile zile, când corpul pierde $^1/_3$ din greutate, slăbirea musculară apare treptat, iar pulsul şi mişcările respiratorii se răresc tot în ultimile zile. Neprimind hrană, sucurile digestive sunt slab secretate, iar după cinsprezece zile sunt complect inactive, ne mai putând lucra asupra alimentelor.

Afară de inaniţia totală experimentală, sau în cazul unor deţinuţi când e voită, se găseşte în special în timpurile de faţă, o parte din populaţia, care primind o alimentaţie insuficientă, este supusă la inaniţie cronică. Asemenea populaţii prin adaptări se obişnuesc cu o atare stare de lucruri, aşa că pot rabda o viaţă întreagă hrană insuficientă şi de proastă calitate. Indivizii sunt slabi, cu puterile sleite şi lipsiţi de voinţă, demoralizaţi, etc... Ei nu pot face munci grele, iar lucrul pe care îl săvârşesc e de proastă calitate, ceeace face să fie prost plătiţi şi chiar îndepărtaţi de la lucru, căzând din rău în mai rău. Aceşti indivizi sunt candidaţi la tuberculoză şi tot felul de boli infecţioase, căci organismul lor slăbit nu poate lupta cu ele, iar copiii lor sunt anemici, rău desvoltaţi, având scris pe frunte chiar de la naştere suferinţa şi o viaţă scurtă.

In situaţii cu totul opuse se găsesc indivizii care, datorită

unei bune stări materiale, primesc o rație alimentară supraabundentă. Pe fața lor se citește mulțumirea și la mulți lipsa de înțelegere față de cei căzuți în nevoi. Veșnic sunt sătui, corpul le este bine îmbrăcat, iar cu bani găsesc tot felul de distracții. Cu toate acestea natura le poartă și acestora de grijă, rezervându-le pedepse destul de grele, mai amare ca foamea și goliciumea nevoiașului. Sunt bolile datorită egoismului, a consumațiilor de lux, a necumpătării în hrănire. Stomacul prea încărcat nu mai poate mistui, dându-le dispepsia, abundența de grăsimi, dulciuri, amidon, le dă obezitatea, când organele fiind contopite de grăsime funcționează greu, iar substanțele azotoase prea multe, aduc prezența de acid uric în sânge, ceea ce le dă guta, formații de piatră la rinichi și ficat și duce chiar la unele forme de reumatism deformant.

C. Cojocaru

BIBLIOGRAFIE

E. Gley, *Physiologie* (Paris 1920); **E. Lambling,** *Précis de Biochimie* (Paris 1919); **H. Vasiliu** *Nutrirea animalelor* (Academia Română 1916); **R. Lecocq,** *Les aliments et la vie* (Paris 1929).

Dreptul roman în lumina noilor concepţii ale metodei istorice

I

1). Introducere. —2). Diferitele metode utilizate în studiul dreptului.—3). Şcoala glossatorilor.—4). Şcoala bartolistă.—5). Şcoala umanistă a lui Cujas.—6). Şcoala dreptului natural.—7). Savigny şi şcoala istorică.—8). Rolul pandectismului in formarea dreptului modern.—9. Evoluţionismul istoric.—10. Metoda istorică modernă : factorii determinanţi.

1.—Niciun romanist nu poate ignora prefacerile profunde care s'au produs în ultima jumătate de veac, în domeniul ştiinţei dreptului roman. Prefacere în ceea ce priveşte raportul dreptului roman cu alte discipline ştiinţifice; prefacere în ceea ce priveşte metoda de cercetare ştiinţifică; prefacere în ceea ce priveşte doctrina dominantă.

Sinteza acestor prefaceri este utilă şi romanistului însuşi şi profanului [1]). Numai printr'o astfel de sinteză, romanistul ajunge să înţeleagă sensul acestor transformări şi să poarte o judecată de valoare asupra lor, cu scopul, în primul rând, de a desprinde directive de lucru pentru cercetările lui viitoare. Profanul, din partea lui, găseşte într'o asemenea sinteză acea nebănuită panoramă a unei ştiinţe care, pentru că se găseşte adesea în divorţ cu o anumită actualitate, nu trăeşte mai puţin o viaţă viguroasă, mereu reînnoită, ceea ce explică, fără îndoială, dece este imposibilă dispariţia ei.

Sinteza la care ne gândim aici nu este uşor de întreprins.

---

1). Incercările, absolut necesare, nici n'au lipsit în ultima vreme. Cele mai importante sunt: L. Wenger, *Der heutige Stand der röm. Rechtswissenschaft*, Beck, Muenchen, 1927, 113 p.—Lauro Chiazzese, *Nuovi orientamenti nella storia del diritto romano*, estratto dall'Archivio giuridico, Vol. CIII, fasc. 1-2, Modena, 1930, 94 p.—E. Rabel, *Romanistische Rechtsgeschichte*, în Die Geistwissenschaften I, 1913, p. 16 sq.; p. 181 sq.—Biondo Biondi, *Prospettive romanistiche*, Milano, 1933.

Dacă dreptul viu, dreptul aplicat, este în perpetuă transformare, ştiinţa unui drept istoric, ca dreptul roman, nu este mai puţin schimbătoare. Cum se va vedea din expunerea noastră, posibilităţile ei de reînnoire au fost, în trecut, considerabile. Imprejurările politice şi sociale i-au impus de asemenea, adeseori, unele transformări. Influenţa concepţiilor generale ale unei epoci n'au întârziat niciodată să se repercuteze asupra studiilor de drept roman [2]. Trecând în revistă felul cum a fost conceput dreptul roman în trecutul îndepărtat şi cel mai apropiat de noi [3], pentru a fixa liniile mari ale concepţiilor moderne, vom arunca schiţa unei ambiţioase fresce, care ştim că ar reclama spaţiu, erudiţie şi compentenţă mai mari decât i le pot oferi această lecţie de deschidere şi autorul ei.

Concepţia despre o ştiinţă presupunând o metodă de realizare şi, invers, o metodă ştiinţifică nefiind decât ilustrarea unei concepţii, să începem prin a preciza ce metode se prezintă spre alegere juristului în general, şi romanistului în particular.

2. O legislaţie se poate studia prin prisma a trei metode: [4] exegetică, deductivă şi istorică. Aceste 3 metode pot fi utilizate simultan sau succesiv. In studiul codului Napoleon, ele au fost utilizate la început succesiv, pentru ca în zilele noastre să se facă uz de toate trei, în acelaş timp.

Metoda exegetică supune textul legii la o analiză amănunţită, pentru a desprinde cazul de speţă şi a interpreta deciziunea consacrată de textul examinat. In legătură cu fiecare text, această metodă obişnueşte să determine raportul juridic şi instituţiunea de drept în care se integrează speţa studiată.

Metoda deductivă pune accentul pe stabilirea unor principii juridice generale, din care să poată deduce, apoi, toate consecinţele posibile în vederea aplicării lor la alte cazuri practice. Deaceea, ea are nevoe să prezinte normele şi principiile de drept sub forma unui sistem cât mai armonios şi mai coerent.

---

2) Ed. Meyer, în Necrologul lui Th. Mommsen, *Kleine Schriften*, 1910, p. 546 are dreptate să scrie: „Die Wissenschaft erweitert beständig ihr Material und ihre Methoden und ändert ihre Auffassung, und jede Generation beginnt aufs neue den Ringkampf mit Problemen, deren Lösung die vorhergehende schon fast erreicht zu haben glaubte".

3) O privire generală la Emil Seckel, *Berliner Rektoratsrede, 1920.*

4) Cuq, *Manuel des Institutions jur. des Romains*, 2-e éd. Paris, 1928, p. 69.

M e t o d a i s t o r i c ă intreprinde istoria transformărilor suferite de-alungul vremii de instituțiunile de drept și de toatei isvoarele în care acestea sunt conținute: texte de legi, scrier doctrinare, deciziuni de jurisprudență, etc. Această preocupare impune un studiu atent al cauzelor tuturor schimbărilor, al sensului evoluției operate, precum și al analogiilor cu alte sisteme juridice, pentru a se obținea fie verificări utile, fie vederi de ansamblu cât mai generale.

Toate aceste metode, cu numeroase variante, le găsim reprezentate în studiul dreptului roman.

3. *Școala lui Irnerius și Glossatorii.* Prima [5]) școala de drept roman a aplicat metoda exegetică. Pentru a reacționa contra școalei din Pavia [6]) și Ravenna, care comentau texte romane adulterate de dispozițiunile dreptului lombard, și pentru a servi o anumită politică pontificală [7]), Irnerius [8]), în stadiul în care se găseau cunoștințele epocei despre dreptul roman, nu putea face

5) Aceasta nu înseamnă că dreptul roman nu fusese cunoscut și studiat și înainte de Irnerius. Impotriva opiniei lui Max Conrat. *Ges. d. Quellen u. Litt. d. röm. Rechts in früheren Mittelalter,* 1889-1891 ; Flach, *Et. crit. sur l'hist. du dr. rom. au moyen-âge,* 1890 și Kantorowitcz, *Z. S. S*, XXX, 1910, autori ca Fitting *Die Anfänge der Rechtsschule zu Bologna,* 1888 (cf. *Zur Ges. der Rechtswiss. vom Anfange des Mittelalters,* Rektoratsrede 1874, Halle, 1875) și Cuq, *op. cit.* p. 70 arată că școala lui Irnerius este punctul de ajungere firesc al unei lungi evoluții, dreptul roman fiind cu mult înainte cultivat în țările apusene, în special la Roma și apoi la Ravenna. Cf. Savigny. *Ges. d. röm. Rechts im Mittelalter,* 2-a ed. III, p. 428.

6) Care ne-a lăsat glossa din Torino a Institutelor; *Exceptiones legum romanarum* ale lui Petrus, din 1073 ; *Brachyologus iuris ciuilis* din Orléans.

7) Este vorba de cunoscuta tradițiune a lui Burchard d'Ursperg, care pretinde că grație lui Irnerius, Contesa Mathilda de Toscana voia să reducă influența juriștilor din școala ravenneză, ostilă Papei Grigorie VII. Asupra acestor puncte, Fitting, *op. cit.,* p. 99 sq. Oricum, Paul Fournier, *Un tournant de l'histoire du droit,* (Nouv. Rev. hist., 1917), a demonstrat că descoperirea Florentinei este o consecință a cercetărilor ordonate de Papa Grigorie VII 1073—1085 in vederea reformelor eclesiastice proectate. In felul acesta, dreptul roman trăește în bună armonie cu dreptul canonic, de care se separă în curând, până la decretala lui Honoriu III din 1220, care desființează studiile de drept roman la Universitățile din Paris și Orléans, *Corp. Iur. Can.* Decret. Greg. IX, lib. v. 33. 28, fiindcă devenise un rival primejdios pentru teologie, cf. Esmein, *Cours él. d'Hist de Dr. français,* 15-e éd. 1925, p. 333.

8) Intre 1088-1125. Cf. în ultimul timp Pescatore, *Z. S. S.* XXXIII, 1913, p. 524 sq. Besta, *L'opera d'Irnerio,* 1896.

decât să întovărăşească textul compilaţiei lui Justinian cu acele numeroase şi scurte glosse, dela care şcoala lui s'a numit şi şcoala Glossatorilor [9]). Aceste glosse devin repede fastidioase şi întunecă textul original [9 a]). Accursius [10]) la mijlocul secolului al XII-lea, care este şi secolul de apogeu al şcoalei, le condensează în faimoasa Glossă mare, de o indiscutabilă autoritate. Să amintim aici că pe lângă un orizont limitat în înţelegerea textelor, Glossatorii aduceau şi un dipreţ pentru orice contact cu practica dreptului.

4. *Şcoala bartolistă.* Reacţia împotriva Glossatorilor se produce sub forma şcoalei bartoliste sau a comentatorilor, iniţiată la sfârşitul sec. XIII-lea de Jacques de Revigny, profesor la Orléans, continuată de Cinus în Italia şi ilustrată de bolonezul Bartolus (1314-1357).

Bartoliştii, considerând dreptul roman ca *ratio scripta*, degajează mai întâiu principiile şi teoriile conţinute în textele romane, uitând că în realitate aceste texte nu furnizau decât soluţiuni de speţă. Apoi din ele, prin silogisme, deduceau consecinţele juridice adaptate nevoilor practice. In comentarii abundente, făceau uz exclusiv de o subtilă dialectică scolastică, într'un eşafodaj de diviziuni, de subdiviziuni şi de citaţiuni [11]), nu fără a combina dreptul roman cu regulele dreptului local şi canonic. Lipsiţi de simţul realităţii şi de gust pentru observaţia faptelor, bartoliştii prepararā totuşi formarea dreptului modern care

9) In afară de cei patru mari doctori: Martinus, Bulgarus, Jacobus, şi Hugo amintim pe Azo, Placentinus care fundă şcoala din Montpellier, Accursius şi Odofredus.

9 a.). Emil Sechel, *Distinctiones Glossatorum*, Festschrift f. v. Mortiz, Berlin, 1911, p. 277-436.

10) Landsberg, *Die Glossen des Accursius*, 1883. Născut la 1182, moare către 1260. Spre deosebire de glossele simple care încep să fie curente încă din sec. III-IV, (cf. manuscrisul egiptean din Institutele lui Gaius, studiat de noi într'un studiu separat, sub tipar), glossele massate în Marea Glossă se prezintă cu pretenţii ştiinţifice deosebite. Glossatorii analizează textul, fixează *casus*-ul, condensează în *Sommae* rezultatele asupra unei materii întregi, întocmesc *Apparatus* pentru mai multe titluri şi degajează în culegeri separate regulele de drept cu valoare generală.

11) Opinia adoptată de cel mai mare număr de autori era declarată *opinio cammunis* şi prevală uneori asupra unui text neindoelnic.

le datorește un viguros început de sistematizare și de conceptualizare, așa cum vom arăta mai jos. Din acest punct de vedere,—cel mai important pentru istoricul dreptului,—opera de dogmatiști, convinși a Bartoliștilor trebue apropiată atât de aceea a dreptului natural, cât și de a pandectiștilor germani din sec. XIX-lea.

5. *Școala umanistă a lui Cujas.* Renașterea literară și artistică aduce în sec. XVI-lea un vânt nou, și dreptul roman se reînnoește la rândul său sub impulsia școalei istorico-filologice a unor Budé (1467-1540) [12], Alciat (1492-1550) [13] Zazius (1461- 1535) [14] și Cujas (1522-1590) [15], juriștii umaniști. Școala lor se bazează pe istorie, pe filologie și pe critica de text. Grație mijloacelor de informație tot mai întinse și procedeelor critice întrebuințate, adepții acestei școale ajung la concluzia foarte importantă că opera lui Justinian nu este o legislație omogenă. De aici nevoia de a se reconstitui diferitele opere ale juriștilor romani și doctrinele proprii fiecăruia, cu ajutorul fragmentelor risipite în Digeste [16]. Școala lui Cujas introduce, cu alte cuvinte, perspectiva istorică și decalajul chronologic în studiul dreptului roman. Această idee fecundă este valabilă și azi, după cum vom vedea mai jos.

---

12) Autorul unor *Annotationes ad Pandectas* din 1508. Cf. Louis Delaruelle, *Et. sur l'humanisme français: Guillaume Budé, les origines, les débuts, les idées maîtresses,* Paris 1907, Bibl. de l'Ecole des Chartes, fasc. 162.

13) Profesează la Avignon și Bourges. Publică în Italia *Annotationes in tres post. Codocis libros* 1513 și *Paradoxa* 1518. Cf. P. E. Viard, *André Alciat,* Th' Nancy. 1926.

14) Publică *Scholia* în 1518 și *Intellectus iuris singulares* în 1526. Cf. Stintzing, *Urlich Zazius,* 1857. Budé, Alciat și Zazius sunt desemnați de Claudius Canticula (Chansonnette) sub numele de triumvirat.

15) Profesează la Bourges unde sosise și Alciat, făcând din acest oraș „le plus grand marché de science", după expresia lui Hotman. Opera lui Cujas, în ediția optimă din Veneția-Modena, 1758—1783 conține 11 volume și 2 volume de *Promptuarium,* Modena, 1795. Cf. Berriat Saint-Prix, *Hist de Cujas,* 1821. Louis Reynal, *Hist, du Berry,* III, 1844, p. 349 sq. Stintzing, *Ges. der deut. Rechtswiss.* I. 1880, p. 367 sq.

16) Această idee indicată de Cujas în comentariile asupra operilor diferiților jurisconsulți romani, produce încercările de palingenesii din sec. XVII, (cf. Ch. F. Hommel, 1767-1768), dar nu este realizată științific decât de Lenel în 1889.

Şcoala umanistă este continuată în Olanda secolului al XVII-lea de Vinnius (1588-1657), de Voet (1647-1713) şi Noodt (1647-1725), în Germania de Heineccius (1681 1741) şi de Gustav Hugo (1764-1844) [17]), în Franţa de Jacques Godefroy (1582-1652), iar în Italia de Vico (1668-1741). Lui Godefroy i se datoreşte monumentalul comentariu, încă folosit şi azi, al Codului Theodosian [18]), după ce tatăl său, Denis Godefroy, editase cunoscutul *Corpus iuris ciuilis* [19]), iar prezidentul Antoine Favre (1557-1624) dela Chambéry iniţiase o puternică operă interpolaţionistică, pe care o vor relua vânătorii de interpolaţiuni [20]) dela începutul secolului XX-lea.

6. *Şcoala dreptului natural.* Şcoala istorică n'a făcut să dispară celelalte curente din domeniul dreptului roman; Donneau (1527-1591) de pildă, dă o sinteză dogmatică a legilor romane în ale sale *Commentarii iuris ciuilis* [21]). Du Moulin (1500-1566) continuă pe bartolişti, iar Grotius (1583-1646), contemporan cu un Jacques Godefroy, înlocueşte dreptul roman, considerat ca *ratio scripta*, cu un drept fundat pe raţiune şi adaptat ideilor moderne ale epocei. Ideea unui drept natural de origină raţională vine de departe. Ea constitue pivotul revoluţiunii intreprinse de sofişti în filosofia greacă [22]), după cum o regăsim la Sfântul Thoma din A-

17) Profesor la Göttingen, considerat totuşi ca precursor al lui Savigny. Şi despre Goethe, Rudolf Hübner a putut scrie o carte *Goethe als Kenner und Liebhaber der Rechtsgeschichte*, Weimar, 1932, 48 pag.

18) Editat in 12 volume de Ritter la Mantua, 1740—1750.

19) La 1583. Ediţia Elzeviriană, 1663.

20) Cf. Lenel, *Interpolationenjagd*, Z. S. S., XLV, 1925, p. 17 sq. cf. W. Kalb, *Die Jagd nach Interpolationen*, Nürnberg, 1896-1897.

Asupra operii interpolaţionistice a şcoalei lui Cujas, cf. Albertario, *Contributo alla storia della ricerca delle interpolazioni*, Pavia, 1913; *I Trebonianismi avvertiti dal Cuiacio*, Z. S. S. XXXI, 1911, p. 158. De Medio, *Bull.* Istit. dir. rom. XIII, p. 208; XVI, p. 276. Baviera, *Archivio giur.* LXI, p. 398.

21) Editat în 12 volume de Hillinger la 1840-1847. Donneau este doctor regent al Universităţii din Bourges în 1551. In 1551, profesează în Germania la Heidelberg şi Altdorf. Cf. Eyssel, *Donneau, sa vie et ses oeuvres*, 1860. Mulţi autori îl alătură complect şcoalei umaniste, deşi preocupările de sinteză juridică sunt evidente în opera lui.

22) Cf. Şt. Zeletin, *Inceputurile Individualismului*, Archiva p. Ştiinţa şi Reforma socială, V. 1924, nr. 3—4.

quino [23]). Prin reprezentanţi străluciţi ca Grotius [24]), suedezul Samuel Pufendorf (1632-1694)[25]), Domat (1625-1696), autorul celebrului tratat din (1689-97) : *Les lois civiles dans leur ordre naturel* in 5 vol., unde *les lois civiles* nu sunt altceva decât *ius ciuile*, dreptul roman, Christian Wolff (1679-1754) [26]) şi elevul său Daniel Nettelbladt (1719-1791) [27]), şcoala dreptului natural [28]) domină secolii XVII şi XVIII, jucând atât în istoria dreptului roman, cât şi a dreptului în genere un rol pe care, pentru motive de metodă, trebue să-l precizăm în legătură cu pandectismul german din sec. XIX-lea.

7. *Savigny şi şcoala istorico-dogmatică.* In pragul secolului XIX-lea, Savigny [29]) (1779-1861) lansează cunoscuta lui doctrină, făcută şi mai populară prin celebrele polemici cu Thibaut [30]) şi Gans [31]) în jurul noţiunei de codificare, şi taxată de Gierke drept genială.

---

23) Cf. Dom Odin Lottin, *Le droit naturel chez Saint-Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, 2-e éd, Bruges, 1931. Louis Lachange, *Le concept de droit selon Aristote et Saint-Thomas*, Sirey, 1933. E. E. Hölscher, *Die ethische Umgestaltung d. rom. Individual-Justitia durch d. universalistische Naturrechtslehre d. mittelaterl· Scholastik*, Paderborn, 1932.

24) Cu celebrul *De iure belli ac pacis*, 1625. Cf. R. W. Lee, *Hugo Grotius*, Oxford, 1931.

25) *De iure naturae ac gentium*, 1672.

26) Cu *Ius naturae methodo scientifica pertractatum*, 7 vol. Franc. Lipsiae, 1740· *Grundsätze des Natur und Völkerrechts*, Halae, 1754, şi trad. fr. de Elie Lusac, 7 vol. Leide, 1772.

27) Jurist deosebit de reputat în epoca sa, rector al Universităţii din Halle în 1776. Din opera imensă, interesează, pentru textul nostru : *Systema elementare universae jurisprudentiae positivae communis Imperii Romano-Germanici usui fori accommodatum*, Halae, 1762. *Initia historiae litterariae juridica universalis*, Halae, 1764. *Praecognita universae eruditionis generalis*, 1748. *Nova introductio in jurisprudentiam positivam Germanorum communem*, 3 vol. Halae, 1772.

28) Aici nu putem discuta noţiunea atât de controversată de drept natural. O bună bibliografie la Planiol, I. no. 8.

29) *Von Beruf unserer Zeit f. Gesetzgebung und Rechtswiss.*, *Berlin*, 1814. Cf. Otto Gierke, *Die historische Rechtsschule u. die Germanisten*, Berlin, 1903·

30) *Ueber die Nothwendigkeit eines allg. bürgerl. Rechts f. Deutschland*, 1814. *Théorie de l'interprétation des lois*, tr. C. de Sandt et Chassat, Paris, 1811 şi 1845. Există şi o trad. belgiană.

31) Jurist eminent al epocei, 1798—1839. *Scholien zum Gaius*, Berlin, 1821, *Beiträge zur Revision der preussischen Gesetzgebung*, Berlin, 1830—31.

Savigny considera dreptul ca un produs organic al conştiinţei şi al istoriei unui popor, ceea ce presupune o continuă adaptare lentă—organică—a tradiţiunii juridice la nevoile actuale. „Das Recht nämlich hat kein Dasein für sich, sei Wesen vielmehr ist das Leben des Menschen selbst, von einer besonderen Seite angesehen, spune textual Savigny [32 a]). Teoria juridică a lui Savigny trebuie pusă în legătură cu un vast şi preacunoscut curent de origină romantică germană din filosofia culturii, care ajunge să afirme: „Kulturen sind Pflanzen" şi culminează în sistemul spenglerian de desvoltare ciclică a culturilor.

Această idee centrală a doctrinei sale îl face pe Savigny să reia cu multă pătrundere directivele şcoalei umaniste, pe care o reînviază sub numele de şcoala istorică. Totuşi, prin regres faţă de Cujas, Savigny consideră compilaţia lui Justinian ca o legislaţie omogenă, neglijează istoria doctrinelor juridice [32 b]), atât de importantă pentru o metodă istorică, şi nici nu renunţă —în realitate nu poate renunţa—la reconstituirea teoriilor în vederea aplicării lor practice, sub formă de *System des heutigen römischen Rechts.* In felul acesta, înţelegem criticile ce i s'au adus că nu s'a putut desprinde de moştenirea dreptului natural[33]), precum şi faptul că tot pe opera lui Savigny se grefează întreaga activitate dogmatică a pandectiştilor germani din sec. XIX-lea. Să recunoaştem aici că romaniştii acestei epoci, în cap cu Savigny, erau în imposibilitate să refacă exemplul lui Cujas, să neglijeze realitatea care vrea ca dreptul roman să fie dreptul aplicat al imperiului german şi al statelor germane[33 a]), renunţând la orice contact cu practicienii dreptului şi cu viaţa juridică a epocei, pentru a se închide în turnul de fildeş al unei pure şi intransigente concepţii istorice. Chiar dacă ar fi avut curajul s'o

---

32 a) *Vom Beruf unserer Zeit...* p. 30.

32b) Savigny preţueşte atât de puţin acest punct, încât comite eroarea de a face din juriştii romani nişte „fungilble Personen", ceea ce i-a atras pe drept ironia lui Bekker, dar şi justificarea acestei erori. *Ernst u. Scherz,* p. 118.

33) E. J. Bekker, *Das Recht des Besitzes bei den Römern.* Leipzig, 1880, p. 6. sq.; p. 6. *Scherz und Ernst über unsere Wissenschaft,* Leipzig, 1892, p. cf. *Streit der hist. und. philos. Schule*; Karl. Berghom, *Jurispr. u. Rechtsphilosophie*, 1892, p. 480 Manigk, *Wie stehen wir heute zum Naturrecht,* 1926. Asupra influenţei dreptului natural, cf. Swoboda *Die philos. Grundlagen des österreich. bürgerl. Rechts,* Z. f. ausl. u. intern, Privatrechts, II, 1928, p. 333. sq.

33a) Otto Karlowa, *Ueber die Reception des röm. Rechts,* Heidelberg, 1878.

facă, rezultatul unei astfel de atitudini ar fi fost creearea, pe lângă dreptul roman pur istoric, a unui drept aplicat, corespunzând dreptului civil de azi şi având din punct de vedere doctrinar toate caracterele pandectismului. Nevoind să scape însă din mână viaţa practică a dreptului din zilele lor, romaniştii germani au alunecat insensibil pe panta dogmatismului, lăsând în umbră directivele istorice ale doctrinei savigniene[33 b]. Dovada optimă că explicaţia noastră este cea justă, o găsim în faptul că în Franţa, unde dreptul aplicat luase forma netă de drept civil odată cu promulgarea codului civil, pandectismul n'a putut dobândi drept de cetăţenie în cadrul studiilor de drept roman, iar influenţa lui Savigny se manifestă, peste Rin, încă de la mijlocul secolului XIX-lea, sub forma ei pur istorică.

Pe de altă parte, trebue ţinut seamă de consecinţele grave şi ireconciliabile la care conducea doctrina iniţială a lui Savigny în conjectura istorică a începutului de veac trecut, în Germania. Drept roman istoric ar fi însemnat reconstituire erudită a lui *ius ciuile* aşa cum îl gândiseră Romanii, deci divorţ cu dreptul aplicat. In cadrul lui *usus modernus Pandectarum*, direcţia istorică însemna adaptarea textelor romane la nevoile epocei, pentru ca dreptul să exprime spiritul poporului, deci denaturarea postglossatorică a dreptului roman. In raport cu poporul german, vechiul drept german avea oricând mai multe şanse, după secole de ignorare, de a fi mai conform cu vestitul *Volksgeist*, decât dreptul străin al Romei. Dar după trei sute de ani de aplicare, însuşi *usus modernus* devenise, oarecum, un drept naţional şi greu de repudiat. In faţa unor astfel de contradicţii, Savigny şi mai ales elevii lui par a fi ales calea comodă a pandectismului, care n'a condus mai puţin la codificarea din 1900. Deabea la această dată epocală, dificultăţile care durau de un secol, au fost rezolvate în mod organic. B. G. B.-ul a căutat să reînvieze vechiul drept german, fără să dispreţuiască aportul considerabil al pandectismului; istoria dreptului german s'a impus ca ştiinţă independentă, căreia *Zeitschrift der Savigny-Stiftung* îi consacra de mult o secţiune *(Germanistische Abteilung)*; iar romaniştii, liberaţi de contradicţiile savigniene, s'au putut adânci în pura reconstituire istorică a lui *ius ciuile.*

33 b) Gierke, op. *cit.* p. 17.

Pentru a restitui tabloului nostru şi lumina necesară, trebue să spunem că tocmai uniunea dreptului roman cu practica vie a dreptului german, produce incontenstabila strălucire a pandectismului german care numără reprezentanţi atât de străluciţi ca un Glück, Puchta, Rudorff, Windscheid, Dernburg, Vangerow, Regelsberg [34]). Aceşti iluştri jurişti au condensat dreptul roman în admirabile sisteme juridice care au influenţat adânc ştiinţa dreptului. Putem spune chiar că pentru a înţelege în ce măsură dreptul modern rămâne tributar Romei, trebuie să fixăm, cu deosebită atenţie, locul pe care îl ocupă pandectismul atât în desvoltarea dreptului roman, cât şi a ştiinţei dreptului în genere.

Intr'adevăr, pe de o parte, pandectismul lucrează cu texte şi cu concepte romane sau pretins romane, iar pe de altă parte el reia moştenirea dreptului natural, pe care o încredinţează mai departe dreptului modern. Este misiunea romanistului de a se pronunţa asupra acestei însemnate probleme, cu atât mai mult cu cât istoria doctrinelor juridice pare a o subevalua, dacă n'o ignorează cu desăvârşire.

8. *Rolul pandectismului în formarea dreptului modern.* — La capătul unei lungi evoluţii, pandectismul ajunge să fixeze ştiinţa dreptului la antipod de ceea ce ea fusese la Romani. Aceştia ignoraseră aproape complect tendinţa unor doctrine generale în ştiinţa dreptului, menţinându-se, chiar după timidele încercări de dogmatism ale bizantinilor, la o *artă practică de rezolvare a unor probleme de speţă.* Un Paulus, ale cărui pretenţii dogmatice au fost ironizate de un spirit monstruos de dogmatic ca R. v. Jhering [35]), declară [36]): *non ex regula ius summatur, sed ex iure, quod est, regula fit.*

Regula este pentru Paulus un produs al abstracţiunei, o categorie raţională, şi cu acest titlu o respinge, pentru a o subordona dreptului viu, real (*ius quod est*) căruia urmează să i se plieze. Dar *regula* mai poate avea şi o altă funcţiune, un alt

34) Landsberg, *Ges. d. deut. Rechtswiss.*, III, I, p. E. J. Bekker, *Vier Pandektisten* Festschr. d. Heildelberger Univ., 1903, I, p. 145. Puchta, elevul lui Hegel în gimnaziu, imprimă ştiinţei dreptului o notabilă direcţie dogmatică.

35) *Der Besitzwille*, 1889, p. 268 şi 275. Deşi Jhering scrisese aiurea (*Geist* III, 58,4-Aufl., p. 321): „Das Leben ist nicht der Begriffe, sondern die Begriffe sind des Lebens wegen da".

36) *Dig.*, 50. 19. i.

sens: *per regulam igitur breuis rerum narratio traditur et, ut ait Sabinus, quasi causae coniectio est, quae simul cum in aliquo uitiata est, perdit officium suum* [37]. Credem că dogmatismul juridic nu poate fi coborît mai jos şi nici caracterul de *ars* al dreptului nu poate fi afirmat mai puternic [38]. Existența unui *ius naturale*, pentru care unii jurisconsulți romani găsesc definiții turburător de asemănătoare cu aceea a lui Portalis [39]: *id quod semper aequum ac bonum est ius dicitur, ut est ius naturale* [40], nu schimbă întru nimic posiția fundamentală a dreptului roman. Această ultimă definiție a lui Paulus, care mai sus condamna dogmatismul, face parte dintr'un bagaj de noțiuni filosofice împrumutate prin Cicero şi prin retorica epocei clasice [41], din filosofia greacă şi, în ceea ce prineşte noțiunea de *ius naturale*, dela sofişti [42]. Dacă în materie de *aequitas* şi *uoluntas* influența la care facem aluzie a putut fi capitală, noțiunile de *natura* şi *ius naturale* în schimb n'au devenit atât de centrale [43], ca în epoca lui Grotius, pentru a transforma complect dreptul roman din *ars*, în ştiință sistematică şi conceptualizată. Dealtfel aceste două noțiuni nici n'aveau pentru Romani tot conținutul pur rațional cu care le-au înzestrat Grotius şi urmaşii săi.

Ne grăbim să notăm că romaniştii moderni sunt departe de a fi de acord asupra măsurii în care dreptul clasic a rămas o artă empirică, precum şi asupra datei la care se manifestă tendința serioasă de sistematizare dogmatică. La aceste două întrebări capitale, şcoala lui Riccobono răspunde categoric: jurisprudența clasică se constituise deja în sistem unitar şi armonios de principii juridice. Dimpotrivă, curentul radical reprezentat de

37) Paulus, Dig., L, 17, 1.

38) Sic: Wenger, *Der heutige Stand, etc.*, p. 96 sq, Schwarz, *Pandektenwiss.*, 14.

39) Il existe un droit universel et immuable, source de toutes les lois positives; il n'est que la raison naturelle en tant qu'elle gouverne les hommes (art. I, Titre préliminaire, Projet cod. civ.

40) Paulus, *Dig.*, I, I. 11.

41) Cf. J. Stroux, *Summum ius summa iniuria*, Muenchen, 1926. (tradus in ital. de Riccobono, *Annali del Seminario giur. di Palermo*, vol. XII, Cortona, 1929. p. 477-499, şi op. cit no. 42 b. F. Senn, *De la justice et du droit*, Paris, 1927. P. W. Kamphuisen, *L'influence de la philosophie sur le conception du droit naturel chez les jurisconsultes romains*, *Rev. hist. de Droit*, XI, 1932, p. 389—412.

42) Cf. supra nota 20.

43) Asupra noțiunii de *natura* cf. Rotondi citat infra, nota 65.

Rotondi, Collinet, De Francisci şi Albertario va căuta primele manifestări ferme de dogmatism în epoca postclasică.

Ceea ce apare ca incontestabil şi interesează teza susţinută de noi aici, este faptul ca Cicero înregistrează şi deplânge caracterul de simplă artă empirică al dreptului din vremea sa: *ius ciuile nunc diffusun et dissipatum (De Orat.* 1,142), confirmat dealtfel de pasagiul celebru al lui Pomponius din *Dig.* 1.2.2.14. Ca un bun retor cu educaţie dialectică de sursă elină, Cicero expune lui Crassus un adevărat program de elaborare sistematică a ştiinţei dreptului: *ut primum omne ius ciuile in genera digerat, quae perpauca sunt, deinde eorum generum quasi quaedam membra dispertiat, tum propriam cuiusque uim definitione declaret, perfectam artem iuris ciuilis habebitis, magis magnam atque uberım, quam difficilem et obscuram.* (De Orat. 1,190).

Nesatisfăcut de rezultatele atinse de Q. Mucius Scaeuola, cel preamărit de Pomponius că *ius ciuile primus constituit generatim, (Brutus,* 152; *De leg.* 11,47), Cicero atribue luı Seriuis Sulpicius Rufus *(Brutus,* 152), deosebite merite în sistematizarea dreptului: *quod numquam effecisset ipsius iuris scientia, nisi eam praeterea didicisset artem, quae doceret rem uniuersam tribuere in partes, latentem explicare definiendo, obscuram explanare interpretando, ambigua primum uidere, deinde distinguere, postremo habere regulam, qua uera et falsa iudicarentur et quae quibus propositis esse quaeque non esset consequentia* (Cf. *De Orat.* 1,16). Insuşi Cicero pare să fi compus un tratat *de iure ciuili in artem redigendo,* după cum aminteşte Aullus Gellius *(N. A.* 1.22). In tot acest program, Cicero se inspira din ştiinţa dialecticei, arta sistematizatoare a gândirii [42] a), învăţată la şcoala filosofiei aristotelice şi stoice [42] b).

Aceste nete preocupări de sistematizare nu trebue să fie subevaluate. Lor li se datoreşte în parte perenitatea influenţei exercitate de dreptul roman. Ele nu ne par însă suficiente pentru a putea reduce la unitate şi la perfectă ordine raţională imen-

---

42 a) G. La Pira, *La genesi de sistema nella giurisprudenza romana. L'arte sistematrice,* Bull. Istit. Dir. Rom., 1934, p. 342, care dă citate abundente.

42 b) G. La Pira, *Op. cit.,* p. 347. Stroux, *Griechische Einflüsse,* Atti di Congresso di diritto romano, I, p. 113 sq. Cf. La Pira, prima parte a studiului citat supra, *Problemi generali,* Studi Virgili, Siena 1935.

sul și dispersatul material primitiv utilizat de viața juridică reală a Romanilor. Eșecul lui Q. Micius Scaeuola trebue să ne facă sceptici asupra unei totale reușite din partea lui Sulpicius Rufus, și chiar a lui Sabinus, ilustra sursă a lui Gaius [42] c).

Pentru a înțelege dificultățile ridicate în calea acestor prime încercări de sistematizare, să ne amintim nu numai că sistematizarea primitivă—și ce altceva era introducerea definiției, a diviziunii și-a argumentației în domeniul dreptului? — nu înseamnă dogmatizare, dar și care era structura intimă a dreptului roman al epocei. Toate instituțiunile juridice sunt încă pline de primitivismul apariției lor genuine, lipsite peste tot de un trecut. Sistemul contractelor *bonae fidei* deabea s'a format. Contractul de vindere-cumpărare este la primele lui gânguriri, în vremea lui Cato [42] d). Procesul de formare al dreptului rămâne multiplu și abandonat unei exclusive preocupări practice, de ordin destul de empiric. Alături de *ius ciuile*, activitatea pretorului este suplă și fecundă, dar străină sistematizării și dogmatismului. Opera prudenților, în ale lor *responsa*, nu poate avea alt caracter, deși grație ei noțiunile juridice se consolidează, se purifică și se supun unui raționament din ce în ce mai sigur. In acelaș sens se va produce și influența împăraților și a judecătorilor particulari pe care îi folosea dreptul roman pentru o distribuire a justiției, în conformitate mai mult cu bunul simț practic, de cât cu un prea rigid spirit de doctrină. Iată dece întâlnim peste tot în dreptul roman lipsa unei terminologii și-a unor lipsuri de sistematizare a noțiunilor, chiar acolo unde începuturi interesante se făcuseră. Materia nulităților, cu cele peste zece expresii pentru a desemna ideea de nulitate, este un exemplu elocvent [42] e). Alături de no-

---

42 c) Asupra lui Sabinus, Cf. Voigt, *Das Aelius und Sabinus System*. Lenel *Das Sabinussystem*, 1892. Frezzo. *Osservationi sopra il sistema di Sabino, 1933.*

42 d) Idee pusă în lumină de mine in *Leges priuatae*, p. 104 și desvoltată in *Les rapports de la philologie classique et du droit romain*, p. 46 sq. aprobat de H. Stoll, *Z. S. S.*, LIII, 1933, p. 583 *și* de R. Monier, *Manuel de Droit romain*, 1936, T. II, p. 162.

42 e) Hellman, *Zur Terminologie der rom. Rechtsquellen in der Lehre von der Unwirksamkeit der jurist. Thatsache*. Z. S. S., 1902, p. 380—428; 1903, p. 50—121.—Cf. Collinet, *Cours de Pandectes*, 1929—1830, p. 232—266 care conchide la pag. 295 : „Le droit romain met en jeu des moyens multiples, soit des moyens d'annulation. soit des moyens de rescision. Ceci s'explique fort bien par la façon dont s'est formé et développé le droit romain, qui précède dans cadre, sans conceptions générales, au fur et à mesure des besoins".

țiunea de *actio in rem* și *actio in personam*, cuceriri insigne ale dreptului, dreptul roman nu este capabil să elaboreze noțiunile de drept real și drept personal, degajate abia de comentatorii medievali. Ultimele cercetări par a fi dovedit [42 f)] că un concept general de *pactum adiectum* n'a existat decât în spiritul dogmatic al romaniștilor din evul mediu, nu și în dreptul roman. Acesta este mult mai probabil că a cunoscut succesiv un *pactum de non petendo*, cazuri multiple de *leges priuatae* și, în fine, de pacte sau convenții, pe care dreptul bizantin le-a apropiat unele de altele, încercând a le fusiona în noțiuni cât mai generale. In materia patrimoniului [42 g)], dreptul roman cunoaște o serie întreagă de figuri ale viitoarei noțiuni de patrimoniu, după cum este vorba de *bonorum uenditio*, de *capitis deminutio*, de *hereditas* sau alt caz de lichidare a averii cuiva. Și raționamentul se poate repeta pentru materia obligațiilor, a servituților sau a contractelor nenumite [42 h)]. Nu se poate uita că o definiție dogmatică a conceptului de obligație ne este dată deabea de Justinian *(Inst.*, 3,13, pr.), după ce Paulus încercase o interesantă descripție parțială a noțiunii *(Dig.* 44,7,3, pr.) [42 i)]. Cât privește noțiunea de act juridic, Bekker observa de mult: „die Römer den einheitlichen Begriff des Rechtsgeschäfts nicht erkannt haben" [42 j)].

Putem deci conchide că, sub influența dialecticei, juriștii romani de după Cicero au adoptat o serie de operațiuni raționale care le-au permis să degajeze unele noțiuni juridice indispensași să apropie raționamentul juridic de cel logic. Acestea sunt merite minime care disting deja pe un Sabinus. Dar ceea ce a lipsit mai ales dreptului roman clasic a fost nevoia funciară de sistematizare și conștiința dogmatică, pe care le vedem triumfînd pentru prima dată la Bartoliști. Istoricul dreptului roman nu sur-

42 f) Teză expusă de mine în *Leges priuatae*, p. 517—280 și adoptată de R. Monier, *op. cit.*, p, 237.

45 g) P. Collinet. *Cours de droit remain approfondi*, doctorat, Paris, 1931—1932, p. 57 ; 61.

42 h) Perozzi, *Obbligazioni romanu*, Bologna, 1908, p. 3 și *Istituzioni*, Roma, 2-a ed. 1928, II, p. Io. — Collinet, *Cours de pandectes*, doctornt, 1929—1939, p. 131 pentru contractele nenumite.

42 i) Cf. Marchi, *Le definizioni romane dell'obbligazione*, Bull. Istit. dir. romano. XXIX, 1916. p. 10 sq.

42 j) *System des heutigen Pandektenrechts*, II, Weimer, 1889, p. 43.

prinde decât foarte rar tendința de a conceptualiza cu orice preț și-a venera metoda deductivă în interiorul unui sistem nelacunar de concepte. O astfel de tendință era poate un ideal involuntar și al juriștilor romani, dar ei par a fi rămas departe de el, și citatul din Paulus arată cu câtă prudență înțelegeau să-l realizeze.

Pentru aceste considerațiuni, se poate face dreptate glosatorilor, recunoscându-li-se meritul de a fi impus în știința dreptului elementul sistematic și, ca instrument rațional, metoda deductivă de care am vorbit. Punctul lor slab este că, având nevoe de premise cu valoare de principii generale, le-au căutat în unele regule formulate de textele romane. In felul acesta, diversele soluții romane de simplă speță au fost ridicate la rangul de *ratio scripta*. Rezultatele practice au fost adesea excelente.

Asupra acestui punct, dreptul rațional, puternic fundamentat de Grotius, realizează un progres necesar. Un Christian Wolf, un Daniel Nettelbladt caută adevărata sursă a principiilor generale în speculația rațională [44]. *Se poate deci afirma că numai școala dreptului natural a transformat cu adevărat dreptul în sistematică generală pe bază de principii universale, punându-i la dispoziție un arsenal complect de concepte și clasificări.* Expresia cea mai înaltă a acestei tendințe o reprezintă fără îndoială un Pufendorf, față de care opera sistematică a lui Donelus sau a Berytenilor pare rudimentară.

Astfel se explică de ce noțiuni indispensabile pentru juristul modern și atribuite jurisconsulților romani, ca dreptul subiectiv [45], doctrina actului juridic, a declarației de voință și-a perfectării contractului, a reprezentării, a daunelor interese, etc. își au rădăcinile în dreptul natural, fiind în bună parte construite la finele sec. XVIII [46]. Un frumos câmp de cercetări s'ar deschide juristului care s'ar atașa studiului istoric al genezii tuturor acestor concepte juridice, cu scopul de a degaja în amănunt procesul formativ al științei noastre și a stabili aportul exact al fiecărei doctrine și-al fiecărui curent.

---

44) Cf. Landsberg, *Ges. der deut. Rechtswissenschaft*, III, 1, p. 288 sq. A. B. Schwarz, *Pandektenwissenschaft u. heutiges romanistisches Studium*, Zurich, 1928, p. 14-15.

45) Cf. De Francisci, *Il trasferimento della proprietà*, 1924, p. 116.

46) Cf. A. B. Schwarz. *op. cit.*, p. 15.

Un astfel de studiu, condus până în ultimele detalii, ar arăta că știința romană a dreptului, acea *ars aequi et boni* [47]) de care am vorbit mai sus, a început totdeauna, în diversele domeni ca: *proprietatea, pactele, contractul, obligația, delictul*, să lucreze cu figuri juridice foarte mobile, direct și precar adaptate realității juridice imediate, schițând cel mult un început de conceptualizare a lor. Nici o legătură conceptuală n'a existat între figura tot obligatorie a nexului și figura tot obligatorie a sponsiunei sau aceea rezultând dintr'un *pacisci* postdelictual. (Tab. VIII, 2: *Si membrum rupsit ni cum eo pacit, talio esto).*

Dimpotrivă, Bartoliștii pleacă dela construcția conceptuală, iar juriștii dreptului natural reușesc să conceptualizeze complect știința dreptului. După ei, juristul modern nu se mai mișcă decât într'un sistem coherent de conepte rigide, iar orice nouă achisiție a vieții juridice este dela origine integrată în acest sistem, luând imediat, putem spune, o formă conceptualizată, fără a mai trece prin lunga perioadă de elaborare din dreptul roman.

Scopul juriștilor din școala dreptului natural era să caute „das ewige kraft der Natur der Dinge und der Menschen geltende Recht im Wege rationalistischer Spekulation", după expresia lui A. B. Schwarz [48]). Bine înțeles, valoarea teoretică a unui astfel de punct de vedere poate fi discutată, deși un Charmont a putut scrie o carte despre *La renaissance du droit naturel* [49]), deși neokantienii și filosofia franceză a dreptului, dela Portalis până la Georges Renard [50]) sunt debitorii dreptului natural. In orice caz, un Hugo, un Savigny, un Puchta, un Heise avură pretenția, la finele sec. XVIII-lea și începutul celui de al XIX-lea, de a repudia violent credința într'un drept etern și imuabil, ca cel preamări de Portalis și ceilalți redactori ai codului civil francez. Această pretenție teoretică nu înseamnă că școala lui Savigny a putut sau cel puțin a căutat să lase la o parte, în studiul dreptului roman, sistemul de concepte juridice elaborat de juriștii dreptului natural. Problema acestei renunțări nici nu și-au pus-o, pentru că, așa cum

47) Celsus la Ulpian, *Dig.*, 1. I. I. pr.

48) *Op. cit.*, p. 12. Wie stehen wir heute zum Naturrecht, 1926.

49) 2-e éd. 1927. cf. Manigk.

50) *Le Droit, la Justice et la Volonté*, Sirey, 1924: *Le Droit, La Logique et le Bon-Sens*, Sirey, 1925; *Le Droit, l'Ordre et la Raison*, Sirey, 1927.

am arătat mai sus, dreptul roman autentic, cel străin conceptelor construite de dreptul natural, n'a fost separat de dreptul aplicat al epocei, care nu mai putea trăi fără progresele realizate în ştiinţa dreptului de secolul anterior. Pe de altă parte, opera de conceptualizare şi de sistematizare a noţiunilor juridice întreprinsă de dreptul natural a fost atât de fermă şi de conformă cu evoluţia dreptului modern, încât repudierea ei ar fi fost un non-sens pentru dreptul aplicat al epocei. Insuşi dreptul roman nu se îndreptase el, prin Beryteni şi prin Justinian, către dogmatism? Astfel se explică dece pandectismul a înnăbuşit treptat direcţia istoricistă a doctrinei lui Savigny, valabilă numai pentru o reconstituire pur erudită a dreptului roman, şi a făcut să prevaleze preocupările de ordin practic. Moştenirea dreptului natural a fost păstrată intactă şi desvoltată, chiar atunci când concepţia lui Grotius şi Pufendorf despre drept în general era repudiată, cu o vădită lipsă de comprehesiune, de către Savigny.

Intr'adevăr, reacţia sec. XIX-lea împotriva dreptului natural în sensul de: Naturrecht ist das Recht der vernünftigen Natur des Menschen, Ideal einer Rechtsverfassung zu finden mit der Hilfe der praktischen Vernunft (Z. B. Wächter, citat de Bekker, *Ernst u. Scherz*, p. 43), este violentă. Dar reacţia aceasta se referă la sursa raţională a dreptului, nu şi la instrumentele de gândire ale şcoalei dreptului natural, şi anume la conceptele juridice. Dimpotrivă, pandectismul şi-a legat atât de mult soarta de aceste concepte, încât, în multe din manifestările lui, a meritat numele de Begriffsjurisprudenz, atât de aspru ironizată de E. I. Bekker, şi nu fără dreptate, in *Ernst und Scherz über unsere Wissenschaft.*

In dogmatismul conceptualist (Begriffsjurisprudenz), reprezentat strălucit de un Gierke, tendinţele şcoalei de drept natural triumfau în ceea ce ele aveau mai puţin viu: sistemul conceptual, în timp ce partea vie a dreptului natural, şi anume concepţia filosofică a unui drept etern şi imuabil era respinsă, ca inacceptabilă. In felul acesta, dreptul devenea, ca pe vremea Bartoliştilor şi într'un grad mai înalt, un sistem închis şi rigid de concepte transmise de tradiţia juridică sau create *ad hoc*, din al căror joc logic trebuia să rezulte soluţia necesară într'o speţă concretă a comerţului juridic de toate zilele. Ceea ce nu intra în acest joc logic, era declarat ca străin construcţiei juridice, şi deci neglijat. Pe de altă parte, o serie de consecinţe decurgeau din

jocul logic al conceptelor, fără legătură organică cu necesitățile vieții juridice.

Consecințele unei astfel de doctrine sunt imense, și problemele pe care le ridică sunt capitale pentru știința noastră.

Prima problemă este aceea a valorii conceptelor juridice: este conceptul o realitate sau o simplă ipoteză asupra realității? Este un semn sau o corespondență aderentă unei realități incognoscibile în mod direct [51])?

Și a doua problemă, pur juridică: cât de departe pot merge concesiile de făcut realității juridice, cu formele și nevoile ei anarhice și contradictorii, când se pune chestiunea unei mlădieri a conceptului?

In fine, care sunt mijloacele technice de a realiza o soluție transacțională, singura de luat în considerare, fără a abandona viața dreptului, unor criterii sentimentale, și deci inoperante, cum sunt mult lăudatul sentiment de echitate sau imperativele conștiinței juridice colective?

Aici, nu vom avea de căutat răspunsuri la aceste arzătoare probleme. Misiunea noastră este de a arăta pe ce cale știința dreptului, în cadrul pandectismului, a ajuns să și le pună. Ele nu erau noi, fiindcă juriștii Romei nu le ignoraseră. Spre onoarea lor, deși sub tirania unui drept primitiv și materialist în construcțiile lui concrete, ei au realizat în general soluții satisfăcătoare, tocmai fiindcă erau departe de pandectism și Begriffsjurisprudenz. Din exemplul lor, nu poate fi vorba ca juriștii moderni să se inspire, pentru a-l reface, *tale quale* — *panta rhei*, și nimeni nu se mai scaldă în apele aceluiași râu—ci pentru a ajunge la o înțelegere funcțională a problemei echității și a găsi o soluție profundă și conformă cu bazele actuale ale științei dreptului.

Din acest punct de vedere, putem conchide că noi trăim și vom continua să trăim din moștenirea indelebilă a dreptului natural [51 a]).

Felul modern de a trata știința dreptului, gradul de concep-

---

51) G. Renard, *Le Droit, La logique et le Bon-Sens*, p. 30.

51 a) Gf. Gierke, *op. cit.*, p. 14: „Er (Savigny) sieht nicht, wie erst die Postglossatoren mit ihrer Anpassung des röm. Rechts an das Leben ihrer Zeit die Väter des medernen Rechts gewordon sind. Er hat kein Auge für die Grösse des Bartolus".

tualizare a noțiunilor juridice și chiar conținutul celor mai multe dintre ele descind în linie directă nu din *ius ciuile*, ci din dreptul natural sau din școala bartolistă. Oricât de strânse ar fi, pe de altă parte, raporturile Bartoliștilor și ale dreptului natural cu dreptul roman de care se serveau în construcțiile lor juridice, este permis, credem noi, să afirmăm că această moștenire a dreptului natural ne plasează pe noi, asupra celor mai importante probleme, într'un contrast net cu *ars boni et aequi* practicată la Roma. Consluzie surprinzătoare cel mult pentru acei *laudatores* superficiali ai dreptului roman, care se grăbesc să vorbească de perenitatea concepteior transmise nouă de dreptul roman. Un examen atent al vicisitudinilor științei romantice în lumina reconstituirii cu adevărat istorice a dreptului roman, interprinsă în proporții suficiente abia de contemporană, ne conduce la concluzia că rolul jucat de dreptul roman în evoluția dreptului uman este decisiv, dar că prin aceasta dreptul medern nu este mai puțin situat la frontierile dreptului natural și la antipodul lui *ius ciuile*. Ar fi o problemă deosebită aceea de a stabili dacă orice drept conceput ca o *ars boni et aequi* nu tinde să evolueze în mod normal spre o știință a dreptului înzestrată cu un sistem coerent de concepte și principii generale. Dacă ne este permis să anticipăm asupra acestui punct, vom spune că evoluția dreptului roman în ultimile secole ale imperiului bizantin pare a confirma această concepție. Totuși o concluzie definitivă ar trebui să țină seamă în ce măsură dreptul vechiu englez, atât de vecin lui *ius ciuile*, a evoluat în cele câteva secole de existență și în contact cu dreptul natural și cu pandectismul continental, spre aceleași forme de sistematică doctrinală și de rigiditate conceptuală.

Posiția pandectismului așa cum am precizat-o mai sus ne arată în ce sens se putea opera o adevărată revoluție istorică în dreptul roman: trebuia să fie părăsite toate conceptele de origină tardivă, pentru a reconstitui aspectul originar al nețiunilor, utilizate de jurisconsulții Romei în cadrul artei lor juridice, (*ars boni et aequi*) cu figurile ei juridice încă fragede și neconceptualizate, cu noțiunile rudimentare care trebue să fi avut ceva din instabilitatea plasmei încă neevoluate.

Școala istorică modernă se va angaja tocmai pe această cale esențială și dificilă. Ea nu obosește să ceară cultiva-

In doctrina istoricistă a lui Savigny şi-a avut punctul de plecare o idee care a făcut carieră strălucită în ştiinţele sociale: Evoluţionîsmul[71]. Intr'adevăr, din teoria lui Savigny rezulta că dreptul, ca fenomen social, se găseşte într'o perpetuă devenire şi numai astfel poate rămânea în mod constatant un reflex fidel al conştiinţei poporului care îl producea. Din acest punct de vedere pur teoretic, reacţionarii epocei au găsit util să facă o armă de luptă împotriva ideilor innovatoare ale revoluţiei franceze. In mod cu totul tendenţios, s'a vorbit tot mai mult, ca de ceva necesar, de evoluţia lentă şi graduală a instituţiunilor sociale şi, deci, a societăţii în genere. Fireşte, dacă evoluţia nu poate fi decât lentă şi continuă, atunci acţiunea reacţionarilor pentru a elimina innovaţiunile revoluţionare dobândea o justificare teoretică de mare preţ. In felul acesta cu totul neştiinţific, s'a ajuns a nu se mai separa conceptul de „evoluţie" de atributele „lent şi gradual" şi s'a putut organiza o adevărată „contrarevolution de la science" [72], menită să anuleze efectele nefaste ale ideologiei revoluţionare.

Cu Darwin, ideea a pătruns în ştiinţele naturale, pentru a se reîntoarce mai tiranică în domeniul ştiinţelor sociale, sub forma evoluţionismului bazat pe selecţiune naturală şi pe legendara *strung for life*. Absurda pretenţie afişată de evoluţionismul spencerian[73] de a explica total viaţa şi societatea nu ne mai interesează aici, dar trebue să amintim, înainte de a relua firul acestor idei mai jos, că evoluţionismul pare depăşit chiar în ştiin-

---

71) Sic: W. Sombart, *Sozialismus u. dis soziale Bewegung*, Jena, 5-e Aufl. 1905, p. 47, Bonfante, *Corso etc. VI, Le succesioni, parte generale*, Cità di Castello 1930, VII E. F. p. 72. Zeletin, *Burghezia română*, Buc. 1927, p. 217. Cf. *Gierke op. cit.*, p. 9, şi notele 16 şi 17. Ideea de evoluţie n'a fost complect străină nici gândirii sec. XVIII-lea, mai ales lui Turgot şi Condorcet, cf. H. Sée, *Science et philosophie de l'histoire*, Alcan, 1933, p. 16 şi lucrările citate.

72) De Bonald. Se ştie că prin Kogălniceanu şi Junimea, dogma evoluţiei lente şi graduale a jucat un rol considerabil în cultura românească.

73) *First principles*, ch. XVII fine: „Evolution is an integration of matter and concomitant dissipation of motion, which the matter passes from a indefinite inocherent homogeneity to a definite coherent heterogeneity, and during which the retained motion undergoes a parallel transformation".

ţele naturale [74]), în timp ce numeroşi gânditori nu ezită să afirme că dogma evoluţiei lente şi graduale, în domeniul social, vine în contradicţie cu cea mai simplă observaţie a faptelor reale [75]), fără a ne da în schimb, vreo înţelegere a fenomenului social.

10. *Şcoala şi metoda istorică modernă.* Am văzut mai sus care era delicata problematică pe care o închidea în sine pandectismul german din secolul trecut. Această problematică n'a devenit actuală şi nu s'a transformat în program de reînnoire a ştiinţei dreptului roman, decât la finele secolului al XIX-lea, graţie unui concurs de circumstanţe favorabile, asupra cărora trebue să insistăm.

Secolul al XIX-lea a fost incontestabil secolul istoriei şi al filologiei. Aceste discipline au şi cunoscut, atunci, o desvoltare şi o favoare deosebite. Progresele lor aveau să influenţeze direct studiul dreptului roman în măsura în care antichitatea romană constituia un obiect de studiu atât istoric cât şi filologic. La aceste fatale împrumuturi de rezultate, s'au adăugat repede şi împrumuturi de metodă şi de mentalitate, printr'un fenomen natural de interdependentă spirituală, care caracterizează fiecare epocă. Pentru a înţelege însă şi mai bine fatalitatea acestor împrumuturi, să amintim că mulţi din marii romanişti erau dublaţi de un mare istoric sau de un mare filolog: Mommsen, Rudorff, Lenel, Krueger, Mayr, Sekel.

Noile descoperiri în archeologie, în epigrafie şi în diplo-

---

74) A. Lalande, *Les illusions évolutionnistes*, Alcan, 1934, p. 53-95. Viallaton, *Origines des êtres vivants*, p. 369-375. Draghiceaco, *Vérité et révélation*, Alcan, p. 81 şi 128. Caullery, *Le problème de l'évolution*. Payot, 1934, p. 400 sq. Ed. Le Roy, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, 1927, Cuénot, Dalbiez, Gagnebin, W. R. Thompson, Vialleton, *Le transformisme*, 1927.

75) Cf. A. Lalande, *op. cit.*, p. 253: „Nous voyons ainsi, dans l'histoire des peuples, non seulement que les transformations vont vite, mais qu'elles s'accélèrent même à certains moments d'une façon quelquefois dangereuse pour la vie, et pour le moins en engendrant une crise violente: la révolution. C'est un procédé que la biologie n'a guère à considérer, mais que la science politique ne peut éviter de mettre en ligne de compte".

Cf. Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, I, p. 5.—H. Sée, *op. cit.*, p. 136.—Teggart, *Theory of history*, Collinet, *Cours de droit romain approfondi*, (policopiat), Paris 1930—1931, p. 10.—Cuq, *Manuel*, 2-e éd. p. 11, n. 3.—Bonfante, *Corso*, *VI*, p. 72.

matică, precum şi descoperiri miraculoase ca aceea a lui Gaius Veronensis 7), au schimbat radical perspectiva studiilor romanistice. Noile surse trebuia să fie studiate cu metode istoricofilologice, şi cele mai multe au şi început prin a fi studiate de istorici sau de filologi: Niebuhr [77]), Studemund [78]), Chatelain [79]), Maspéro [80]), Caracopino [81]), Albertini [82]), Pigunol [83]), Th. Reinach [84]). Pe de altă parte, rezultatele acestor cercetări puneau în discuţie probleme necunoscute vechei romanistici şi imposibile de discutat sau de rezolvat cu vechile metode juridice. La aceste condiţiuni se adaogă regresul suferit de dreptul roman aplicat, prin intrarea în vigoare a B. G. B.-ului. Acest eveniment care complecta, după aproape un secol a opera de degajarea realizată în Franţa de Napoleon, relega cu desăvârşire dreptul roman pe planul istoric: Dacă mai adăogăm şi reacţiunea naturală împotriva exceselor pandectiştilor germani, vom fi amintit toţi factorii importanţi cari au condus la formarea şcoalei istorice contemporane.

Această şcoală este o aprofundare şi amplificare a şcoalei istorice din sec. XVI-lea, fără deosebiri esenţiale de poziţii şi directive.

(urmează) **Valentin Al. Georgescu**

---

76) Cf. studiul nostru: *O recentă descoperire în dreptul roman, fragmentele egiptene din Instituţiunile lui Caius*, n-o 3.

77) Ilustru filolog şi descoperitorul lui Gaius Veronensis în 1816.

78) Descifrează în mai multe etape, până la o extremă rigoare, textul lui Gaius Veronensis. Pentru ediţii, cf. studiul nostru citat la nota 76.

79) Publică şi studiază fragmentele dela Autun din Gaius, *Rev. de Philologie*, XXIII, 1899, p. 169.

80) *Inscription dédicatrice du temple d'Abydas*, Paris, 1867. *La stèle égyptiene de Rennes*, Paris, 1874.

81) Studiază *La loi de Hiéron et les Romains*, Th. lettres, Paris, 1919.—*Le gnomon de l'idéologue*, Mém. Soc. nat. des Antiq. de France, LXXVII, 1928, p. 59, şi împreună cu C. Jullien, *La table de Véléia et son importance historique*, Rev. des Etudes anciennes, XXIII, 1921, 267.—*Sur la loi romaine du monument de Paul-Emile*, Mélanges Glotz, p. 117—132.

82) Publică inscripţia africană relativă la locaţiunile perpetue, *Journal des Savants*, 1930, Janv. p. 27.

83) *Observ. sur le testament de Ptolomée le jeune, roi de Cyrène*, Rev. hist de Droit, XII, 1933, p. 409—423.

84) Le gnomon de l'idéologue, *eod.*, XLIV. 1920, p. 509.

«Dominus noster Caesar»

A propos du texte de Scribonius Largus

A deux reprises déjà, et dans des circonstances différentes, ayant été amené à citer les passages de Scribonius Largus où cet auteur, en parlant de l'empereur Claude, est censé l'appeler : *deus noster Caesar* (*Conpos*. praef. p. 5 ; §§ 60, 163 Helmreich), il m'est arrivé d'exprimer la conviction que, dans tous ces cas, nous aurions à faire à une erreur de lecture, qui aurait substitué cette leçon défectueuse à un hypothétique, mais plus vraisemblable: *dominus noster Caesar* [1]).

Tel que je viens de le formuler, le petit problème ne date pas d'aujourd'hui. Il y a plus de quarante ans depuis que, dans une note de la *Revue de Philologie*, le regretté Camille Jullian le signalait à l'attention des spécialistes du culte impérial [2]), et si, depuis, une sorte d'entente semble s'être établie pour accorder créance au texte incriminé, c'est que la discussion amorcée par le savant auteur de *l'Histoire de la Gaule* n'a plus été reprise, comme elle se devait. Le doute reste dès lors aussi légitime qu'au premier jour. S'il en était encore besoin, cela pourrait suffire à justifier ces pages où,—fût-ce à quatre années de distance,—je me propose de développer les raisons de ma conjecture.

Une analyse de la tradition manuscrite étant, dans ce cas spécial, impossible (on sait que l'unique manuscrit ayant servi à l'établissement de l'édition princeps—celle de Jean Du Rueil,

---

1). D. M. Pippidi, *Le „numen Augusti". Observations sur une forme occidentale du culte impérial, Rev. des Etudes latines*, IX, 1931, p. 83, n. 1. ; *Sur un passage controversé de Sénèque, De tranq. an. 14*, à paraître dans la *Revista Clasică*, VI, en cours d'impression.

2). *Deus noster Caesar. À propos de Scribonius Largus, Rev. de Philol.*, XVII, 1893, p. 129-131.

parue en 1529 [1])—a été depuis égaré) il reste, comme seuls critériums de la vérité, la plus ou moins grande compatibilité d'une épithète insolite avec le développement général du culte impérial sous Claude, et, d'une manière peut-être plus péremptoire, les quelques données qu'une critique interne mue par cette préoccupation pourrait relever dans le texte de notre auteur.

De ces deux ordres d'indices, le premier a été déjà mis à profit, sinon par Camille Jullian lui-même,—soucieux de donner à sa fidélité à la tradition des justifications textuelles,—par des historiens des institutions impériales d'une incontestable autorité, comme MM. Charlesworth et Momigliano. L'attitude de ces savants à l'égard de l'épithète en discussion a ceci de caractéristique qu'elle ne procède pas d'un examen circonstancié des *Conpositiones*; chez tous les deux, elle consiste dans une acceptation de la leçon ruellienne, motivée, d'une manière générale, par le rapprochement de textes ou de faits susceptibles de l'éclairer et de l'imposer.

Pour M. Charlesworth, tout d'abord, qui a consacré à l'attitude de Claude à l'égard du culte impérial une petite étude ingénieuse, l'épithète de Scribonius est rendue plausible par l'atmosphère propice à la divinisation de la maison impériale, qui aurait caractérisé le règne du prince érudit. [2]) À l'appui d'une telle assertion, il çite la consécration de Livie, favorisée par son petit-fils (Suet., *Cl.*, 11, 2; Dion LX, 5, 2); la proclamation d'Aemilius Rectus précédant la fameuse lettre aux Alexandrins, où il est écrit: „τὴν τε μεγαλιότητα τοῦ θεοῦ ἡμῶν Καίσαρος θαυμάσητε" (Pap. Brit, Mus, 1912, l. 8-9; cf. H. I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, London, 1924, p. 7-8); un passage de Phèdre où le fabuliste.

1). Aurelii Cornelii Celsi *de re medica libri octo*, inter Latinos eius profesionis auctores facile principis; ad ueterum & recentium exemplarium fidem, necnon doctorum hominum iudicium summa diligentia excussi. Accesit huic thesaurus uerius, quam liber, Scribonii Largi, titulo *Conpositionum Medicamentorum*: nunc primum, tineis & blattis, ereptus industria Ioannis Ruellii doctoris disertissimi. Parisiis apud Christianum Vuechel, sub scuto Basileensi, MDXXIX.-Il faut remarquer que dans l'édition la plus récente, et de loin la meilleure, des *Conpositiones*, celle de G. Helmreich (Leipzig, chez Teubner, 1887), l'édition *princeps* est datée—à tort—de 1528. (cf. praef. p. V).

2). „*Deus noster Caesar*", *Classical Review*, XXXIX, 1925, p. 113—115. Cf, *Cambridge Ancient History*, vol, X, 1934, p. 700.

en parlant de la famille impériale l'appelle *„diuina domus"* (V, 7, 38); enfin, l'information de Sénèque, selon toute probabilité exacte, d'après laquelle il y aurait eu du vivant même de Claude un temple de celui-ci en Bretagne (*Apocol.* 8; cf. Tacite, *Ann.*, XIV, 31). Au surplus, ç'auraient été les affranchis-conseillers de l'empereur qui auraient contribué à lui faire adopter une politique à laquelle son propre tempérament se serait refusé, paraît-il, mais que des orientaux comme Polybe ou Pallas auraient su lui présenter comme avantageuse.

Je ne m'attarderai pas à réfuter cette dernière hypothèse, de laquelle, comme de tant d'autres légendes poussées autour de la personne du mari de Messaline, le livre audacieux de M. Momigliano a fait pleinement justice [1]. Je retiendrai les arguments rassemblés par M. Charlesworth à l'appui de sa thèse, et qui, il faut bien l'avouer, me paraissent d'une valeur inégale. Je ne puis m'empêcher de trouver, par exemple, que de la consécration de Livie aux compliments de Scribonius Largus le lien semble lâche. Même en faisant abstraction de la chronologie — il est cependant assuré qu'entre la date de l'apothéose de l'Augusta et celle de la rédaction des *Conpositiones* il a du s'écouler un intervalle de deux à six ans [2] — le rapprochement reste toujours arbitraire entre deux faits relevant de conceptions religieuses non seulement différentes mais antagoniques. D'avoir reclamé la divinisation posthume de la compagne d'Auguste n'impliquait nullement, de la part de Claude, une prétention identique pour sa propre personne, et de son vivant. Cela aurait été contraire à la doctrine oficielle de la divinité des empereurs („deum

1) *L'opera dell'imperatore Claudio*, Firenze, 1932; une version anglaise de ce livre, due aux soins de W. D. Hogarth a eté publiée par la Clarendon Press sous le titre: *Claudius. The Emperor and his achievement*, Oxford, 1934. C'est à cette dernière édition que renverront mes notes, par la suite.

2) La consécration de Livie — sous le nom de *diua Augusta* — a eu lieu le 17 janvier 42 (Suet., *Cl.*, 11,2; Henzen, *Acta fratrum Arvalium*, Berolini, 1874, p. 59. Sur le choix du jour, qui est celui du mariage avec Octavien, en 38 av. J.—C., cf. J. Gagé, éd. des *Res gestae diui Augusti*, Paris, 1935, p. 166). — Le *terminus post quem* de la composition du recueil de Scribonius est donné par la mention de la campagne britannique de Claude, en 43 (*Conpos.*, 163); le *terminus ante quem*, par sa séparation de Messaline, en 48 (*Conpos*, 60). Cf. Fr. Buecheler, *Coniectanea*, *Rhein. Mus.*, XXXVII, 1882, p. 321 et suiv.

honor principi non ante habetur quam agere inter homines desierit" — dira plus tard Tacite, *Annales* XV, 74), cela contredit même, de la façon la plus absolue, la propre profession de foi de l'empereur, dans la lettre déjà citée aux Alexandrins: „...ἀρχ[ι]ερέα δ'ἐμὸν καὶ ναῶν κατασκευὰς παρετοῦμε, οὔτε φορτικὸς τοῖς κατ'ἐμαυτὸν ἀνθρώποις βουλόμενος εἶναι τὰ ἱερὰ δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα μόνοις τοῖς θεοῖς ἐξέρετα ὑπὸ τοῦ παντὸς αἰῶνος ἀποδεδόσθαι κρίν[ω]ν.." (ll. 48 et suiv. de l'éd. Bell). Il est difficile de douter de la sincérité parfaite de ces déclarations, dont la sympathique modestie rappelle le ton de Tibère s'adressant aux habitants de Gythion: „αὐτὸς δὲ ἀρκοῦμαι ταῖς μετριωτέραις καὶ ἀνθρωπείοις [τιμαῖς] [1]); il est d'autant plus difficile, qu'elles s'accordent assez bien avec les informations de Suétone à ce sujet et que rien, au contraire, ne nous autorise à les soupçonner d'hypocrisie. [2])

En écrivant ce qui précède, je n'oublie pas — tant s'en faut—les paroles d'Aemilius Rectus reproduites plus haut, ni le temple de Camulodunum. J'exprime simplement ma conviction que des manifestations comme celles-ci, ayant pour cadre des provinces à demi barbares,—telle la Bretagne,—ou depuis toujours habituées à adorer les détenteurs du pouvoir suprême, — comme c'était le cas de l'Egypte, — ne doivent pas entrer en ligne de compte quand il s'agit de juger des programmes de gouvernement conçus à l'intention des Romains et visant à ob-

1) S. B. Kougéas, Ἑλληνικά, I, 1928, p. 39, l. 20. Cf. E. Kornemann, *Neue Dokumente zum lakonischen Kaiserkult, Abhdl. d. Schles. Gesell. f. vaterl. Cultur, I.* 1929; H. Seyrig, *Inscriptions de Gythion, Rev. arch.* XXIX, 1929, p. 84 et suiv. L. Wenger, *Ztschr. der Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch., Rom. Abt.*, XLIX, 1929, p. 308 et suiv.; L. R. Taylor, *Tiberius' refusal of divine honors, Trans. Amer, Philol. Assoc.*, LX, 1929, p. 87 et suiv.; M. Rostovtzeff, *L'empereur Tibère et le culte impérial, Rev. hist.*, CLXIII, 1930, p. 1 et suiv.; S. Eitrem, *Zur Apotheose, Symbolae Osloenses*, X, 1932, p, 43 et suiv.

2) Suet., *Cl.*. 12: „in semet augendo parcus atque ciuilis praenomine Imperatoris abstinuit, nimios honores recusauit, sponsalia filiae natalemque geniti nepotis silentio ac tantum domestica religione transegit". Cf. Dion LX, 5 et les observations de Schmidt, *Geburtstag im Altertum*, Giessen, 1908, p. 61. — Sur l'attitude de Claude à l'égard du culte impérial, en général, cf. G. De Sanctis *Riv. di Filol.* N. S. II. 1924, p. 473—513 (notamment p. 478—479); M. Rostovtzeff, *Journ. of Aegyptian Archaeology*, XII, 1926, p. 24—29; Momigliano, *Claudius*, p. 29 et 95.

tenir leur adhésion. Déjà Auguste s'était trouvé dans la situation d'opérer une discrimination entre les sujets orientaux de l'empire et les Romains habitant l'Asie et la Bithynie, en autorisant les premiers seulement à lui consacrer des temples à Pergame et à Nicomédie, et en imposant aux derniers de réserver leurs hommages aux divinités associées de Rome et du divin Jules: „...καὶ τεμένη τῇ τε Ῥώμῃ καὶ τῷ Καίσαρι, ἥρωα αὐτὸν Ἰούλιον ὀνομάσας, ἔν τε Ἐφέσῳ καὶ ἐν Νικαίᾳ γενέσθαι ἐφῆκεν: ...καὶ τούτους μὲν τοῖς Ῥωμαίοις τοῖς παρ' αὐτοῖς εποικοῦσι τιμᾶν προσέταξε τοῖς δὲ δὴ ξένοις, Ἕλληνάς σφας ἐπικαλέσας, ἑαυτῷ τινα, τοῖς μὲν Ἀσιανοῖς ἐν Περγάμῳ τοῖς δὲ Βιθυνοῖς ἐν Νικομηδείᾳ, τεμενίσαι ἐπέτρεψε". (Dion LI, 20, 6—7). Après lui, amené — par ce qui a du lui apparaître comme une raison d'État, et malgré toute sa répugnance à se laisser adorer — à autoriser l'érection par la province d'Asie d'un temple consacré à sa personne et au Sénat, Tibère prenait bien soin de signifier que c'était là une concession qu'il faisait aux traditions de ses sujets orientaux et à la politique inaugurée par Auguste [1]).

Jules César excepté (dont la conception mystique de la monarchie n'a du reste pas exercé d'influence directe sur l'évolution ultérieure de la religion impériale [2]), il n'y a donc eu, avant Claude, que Caligula qui ait tenté, avec l'intrépidité qui caractérise ses moindres initiatives, d'abolir la distinction établie par ses prédécesseurs entre Romains et non-Romains, au point de vue des hommages à rendre à l'empereur, et d'exiger de tous les habitants de l'empire une égale dévotion à sa sacro-sainte personne. Ce n'est pas le moment d'examiner les raisons de ce comportement, ni les formes nettement exotiques revêtues par son culte [3]): ce qu'il importe de souligner c'est la singularité de l'attitude, le contraste tranchant où elle

1) Tac. *Ann.*, IV, 15; cf. 37—38 et 55—56.

2). Cf. J. Carcopino, *La royauté de César*, dans *Points de vue sur l'impérialisme romain*, Paris, 1934, p. 88-155.

3). Sur la part prise par les influences hellénistiques, et plus spécialement égyptiennes, dans la formation de la mentalité de Gaius, telle qu'elle se reflète dans l'organisation de son culte et de celui d'Auguste, qu'il me soit permis de renvoyer à mon étude déjà citée, *Sur un passage controversé de Sénèque*, où l'on trouvera également la bibliographie du sujet.

se trouve avec ce qui, pendant un demi-siècle de gouvernement impérial et sous deux princes différents, s'était avéré comme un des éléments les plus viables de la constitution augustéenne : à savoir le caractère laïque du principat, le prestige exclusivement juridique et militaire de la nouvelle magistrature.

Gaius assassiné, son oeuvre abolie par le Sénat, il y aurait eu folie de la part de son successeur à persévérer dans une attitude qui avait eu pour seul résultat de coaliser contre elle des rancoeurs tenaces. Aussi le gouvernement de Claude marque-t-il, dès le début, une réaction contre les idées cardinales du règne de son neveu, une restauration formelle des principes augustéens, dans l'ordre constitutionnel comme dans l'ordre religieux.

Cette fois encore, je n'oublie pas la politique de forte centralisation à laquelle finira par aboutir son règne, et qui fera de Claude le premier—sinon le plus vaillant—artisan de la monarchie à venir ; je n'oublie, non plus, certaine inscription concernant sa personne, sur laquelle il nous faudra revenir, et dont la teneur dépasse manifestement les limites d'un hommage dépourvu de portée religieuse. Ni l'une, cependant, ni l'autre ne doivent nous faire oublier que, dans l'esprit de leur promoteur, les réformes les plus hardies de Claude étaient consées continuer l'oeuvre d'Auguste ; ni que, en dépit de rares écarts, imputables à l'initiative des sujets bien plus qu'aux suggestions de l'empereur, l'atmosphère générale du règne restera jusqu'à la fin romaine, c'est-à-dire laïque.

Continuer, dans ces conditions, à se prevaloir de manifestations de loyalisme provincial, comme celles dont il vient d'être question, pour conclure à la plausibilité a priori de l'épithète sacrée de Scribonius, me semble pour le moins imprudent Et la même réflexion s'impose à propos de l'argument récemment produit par M. Momigliano, à savoir l'analogie d'une expression ressemblante dans la lettre de Thessalus de Tralles adressée : *Germano Claudio regi et deo aeterno* (Cumont, *Rev. de Philol.*, XLII, 1918, p. 85 et suiv.=*Cat. Cod. Astr. Graec.* VIII, 4 (1922), p 253 et suiv.). Même en admettant que le „dieu et roi" de ce document ait été Claude, ainsi que le veut M. Momigliano (*Claudius* p. 92, n. 16 ; cf. *Una lettera a Claudio e una lettera a Antigono Gonata*, *Athenaeum*, XI, 1933, p. 128 et suiv.), venant d'où elle vient,

c'est-à-dire d'un Oriental, et conçue dans les seuls termes que son auteur pouvait naturellement employer en s'adressant à l'empereur (qui sont ceux des chancelleries hellénistiques, dans le style desquelles, pour parler de rois, des épithètes comme θεός, θεὸς ἐπιφανής, αἰωνόβιος, sont usuelles [1]), la lettre ne prouve rien quant à l'authenticité du „deus noster Caesar" dans le texte d'un écrivain latin, ayant vécu à Rome, et peut-être à la Cour.

Bien plus intéressante, à ce point de vue, me paraît la locution *diuina domus*, employée par Phèdre pour désigner la maison impériale [2]; déjà Camille Jullian l'avait citée à l'appui de la leçon ruellienne, et M. Charlesworth,—j'ai eu l'occasion de le dire,—n'oublie pas non plus de lui faire place parmi ses arguments en faveur du texte traditionnel. Il a paru à ces savants que,—pour la date autant que pour le contenu,—on pouvait relever entre les deux expressions une véritable parenté: lorsque la totalité des personnes formant la famille régnante est qualifiée „divine", il peut, en effet, sembler naturel que n'importe lequel des individus qui la composent ait droit à l'appellation „dieu", surtout quand cet individu se trouve être le chef tout puissant de la famille en question.

Que le rapprochement soit suggestif, je suis le premier à le reconnaître. Que les textes soient à peu près contemporains, je le veux bien également [3]. Quant à accepter l'équivalence foncière

---

1). Cf., exempli gratia, la grande inscription de Nemroud-Dâgh, concernant le culte d'Antiochus Ier, apud Michel, *Recueil d'Inscr. grecques*, no. 735, ll. 1-2 et l'inscription de Rosette, concernant le culte de Ptolémée Epiphane, éd. Letronne, apud Muller, *F. H. Gr.*, I (Paris, 1853), App. 2. l, 9.

2). *Fab.*, V, 7, 38: ...„superbiens honore diuinae domus".

3). Sur la chronologie des *Fables* et les difficultés qu'elle suscite, voir la mise au point de Schanz, *Gesch. der röm. Litt.*, II, 2, p. 42, qui fait dater le Ve livre de la fin du règne de Claude. Il importe d'ajouter que les quelques vers du prologue au III-e livre (v. 41 et suiv.) où depuis toujours l'on avait cru trouver l'écho des démêlés de Phèdre avec Séjan et la preuve qu'au moins le I-er livre avait été écrit avant la mort de ce personnage (cf. H. Vandaele, *Qua mente Phaeder fabellis scripserit*, Parisiis, 1897, p. 4 et suiv.), ont été récemment interprétés d'une manière différente par M. Vollmer, qui n'estime pas possible d'assigner à la composition des deux premiers livres une date antérieure à l'année 43. Cf. *Lesungen u. Deutungen III. Zur Chronologie u. Deutung der Fabeln des Phaedrus*, *Sitzber. der Bayer. Akad. der Wiss.*, 1919 *Abhdl.* 5, p. 9-24.

de *deus* et de *diuinus*, dans ce cas spécial, je ne saurais le faire sans discussion préalable. Or, pour peu que l'on veuille considérer l'origine et la portée initiale de l'expression *diuina domus*, appliquée à la famille impériale, il apparaît que deux sont les faits qui doivent tout d'abord retenir notre attention : le premier c'est qu'issue d'un processus psychologique identique à celui qui a créé l'expression *domus Augusta* (ou *gens Augusta*, qui est son synonyme et qui se trouve être la première attestée épigraphiquement) l'expression *diuina domus* (ou *domus diuina*, qui est la forme courante) gagne à être étudiée conjointement avec celles-ci ; le second,—que, contrairement à ce que l'on aurait pu attendre, après l'hypothèse de M. Charlesworth, ce n'est pas dans le milieu suspect d'adulation de la Cour que ces locutions ont fait leur première apparition, mais dans de lointaines contrées provinciales.

C'est surtout cette dernière circonstance qui me paraît significative au point de vue de l'enquête que nous poursuivons. Le seul fait de les rencontrer presque simultanément dans des régions de l'empire aussi distantes comme l'Afrique et la Belgique, nous offre la preuve certaine de la réalité du sentiment à l'expression duquel a du répondre l'invention de formules comme *domus diuina* ou *domus Augusta*. En même temps, grâce à l'heureuse conservation de certaines inscriptions révélatrices, il nous est loisible de surprendre, en qulque sorte à la source, la nature réelle de ce sentiment, dans lequel les exégètes se sont plu à reconnaître tour à tour la vile flagornerie et la foi naïve, et qui—ainsi qu'il sera rendu évident par l'analyse des textes épigraphiques—n'est ni l'une ni l'autre.

Qu'on en juge plutôt par soi-même.

La plus ancienne mention de la famille princière dans un document du culte impérial, qui nous soit parvenue, se rencontre, à ma connaissance, dans l'inscription dédicatoire de l'édicule consacrée par P. Perelius Hedulus à Carthage, dans les premières années de notre ère, à la *gens Augusta* [1]). Si ce loyal sujet

1). R. Cagnat, *Un temple de la Gens Augusta à Carthage, Comptes Rendus Acad. Inscr.*, 1913, p. 680-686 ; L. Poinssot, *L'autel de la Gens Augusta à Carthage—Notes et Documents publiés par la Direction des Antiquités et Arts de Tunisie, X. 1929.*

ne se trompait pas, en faisant graver sur l'édifice bâti par ses soins : „templum solo priuato primus pecunia sua fecit",—nous aurions là le premier exemple d'un hommage de ce genre adressé collectivement aux membres de la famille impériale ; nous aurions aussi, dans les paroles *genti Augustae*, une première variante de l'expression synonyme *domus Augusta*, sous laquelle seront associés, dans les dédicaces honorifiques des premiers siècles de l'Empire, les plus proches parents du prince [1]).

Que le sentiment de la continuité de la maison impériale se soit développé en premier lieu chez les provinciaux, il n'est que naturel [2]). Les premiers à récolter les bienfaits de la paix et de l'ordre instaurés par le nouveau régime, ils étaient aussi les plus naturellement enclins à accuellir l'idée dynastique, détachés, comme ils se trouvaient, de tout orgueil national comme de toute fiction constitutionnelle. Aussi n'est-il pas surprenant que, dès le règne d'Auguste, et d'une manière toujours plus insistante, ils aient ajouté aux hommages à la personne de l'empereur les hommages rendus à ceux qui, issus de son sang ou apparentés à lui de quelque autre manière, partageaient son prestige comme ils partageaient sa familiarité.

Entendue de cette manière,—qui n'est pas l'ordinaire, mais qui est la seule historiquement fondée,—la *domus Augusta* ne serait nullement „la famille vénérable et vénérée du prince", mais „la famille du prince" ; non plus „l'Auguste famille", mais la „famille de l'Auguste". Un dédicace d'Ostie, libellée *„numini domus Augusti"*, témoigne de la justesse de cette interprétation,

---

1) Dans le cas spécial du monument de Carthage, je pense que M. Poinssot se trompe, lorsqu'en écrivant : „... le génie d'Auguste, qui était adoré avec les Lares, le fut désormais pareillement avec les Mânes des ancêtres de l'empereur" (p. 37) il laisse entendre que l'autel de P. Perelius Hedulus aurait desservi un culte auquel la famille vivante du prince n'aurait pas eu part. Comme n'avait pas manqué de le remarquer déjà M. Cagnat, dans la note citée *supra*, p. 684, si telle avait été l'intention du fondateur, l'autel aurait été dédié *genti Iuliae* et non pas *genti Augustae*.

2) Cf. J. Gagé, *Divus Augustus. L'idée dynastique chez les empereurs julio-claudiens*, *Rev. arch.* XXXIV, 1931, p. 11 et suiv.

qui fait revêtir à l'adjectif le sens d'un substantif au génitif [1]). Bien plus, vers l'époque où l'idée légitimiste va faire ses premières preuves, en favorisant l'avènement de Tibère, Ovide se charge de le prouver à son tour, dans une de ses épîtres d'exil, où l'expression qui retient notre attention est en quelque sorte illustrée par le détail, et d'où la même signification se dégage que celle que je viens de proposer :

valet ipse videtque
Quas fecit vires, Roma, valere tuas.
Incolumis coniunx sua pulvinaria servat:
Promovet Ausonium filius imperium:
Praeterit ipse suos animo Germanicus annos,
Nec vigor est Drusi nobilitate minor.
Adde nurus neptesque pias natosque nepotum
Ceteraque Augustae membra valere domus [2]).

Grammaticalement correcte, comme j'aurai encore l'occasion de le montrer, cette exégèse présente, par surcroît, le mérite incontestable d'être la seule à tenir compte de l'évolution naturelle du sens d'une formule qui, issue du sentiment de l'unité et de la continuité de la famille régnante, pour exprimer simplement l'appartenance à celle-ci, devait aboutir, — par suite du continuel glissement de la „République restituée" vers la monarchie et grâce à l'ambiguité de l'adjectif, — à exprimer surtout ce que la position de cette famille dans l'État impliquait de grand et de vénérable.

C'est, à n'en pas douter, un processus analogue qui a amené la création de la formule *domus diuina*, peu de temps après l'apothéose d'Auguste, et qui en explique l'ultérieure évolution sémantique. Ceux qui, comme Camille Jullian ou M. Charlesworth,

1) *C. I. L.*, XIV Suppl., 4319 : cf. 4320 et 5320. Sur la question assez peu étudiée encore de la substitution de l'adjectif au substantif au génitif en latin (cf. Stolz-Schmalz, *Lat. Grammatik*, München 1928, 397, 1 ; 454, 3), voir J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax*... Basel, 1920-1924, vol. II, p. 50-60 ; P. L. Strack, *Untersuchungen zür röm. Reichsprägung des zweiten Jahrhunderts. I. Die Reichsprägung zur Zeit des Trajan*, Stuttgart, 1931, p. 50-51.

2) *Ex. Ponto*, II, 2, 69—76 Merkel.

se sont plu à relever la signification adulative de cette locution pour ensuite s'étonner des progrès rapides accomplis par la conception hellénistique du souverain-dieu dans le monde latin, oublient, à mon avis, que, tout comme *Augusta* dans la formule que je viens d'évoquer, dans les plus anciens documents du culte impérial où ils apparaissent, les épithètes *diuinus-diuina* n'expriment pas la qualité de dieu de la personne à laquelle elles s'appliquent, mais le lien plus ou moins étroit qui rattache cette personne au *diuus* κατ'ἐξοχήν, qui est Auguste [1].

Ici encore, ce qui a rendu la confusion possible c'est cette construction d'un usage si fréquent en latin, qui consiste à substituer, à un substantif faisant fonction de déterminant, l'adjectif qui peut en dériver. Pour rendre une idée comme la „descendance du *diuus*" ou la „race du *diuus*", la manière la plus précise de s'exprimer aurait été incontestablement *domus diui* ou *gens diui*: on dira cependant, presque toujours, *domus diuina* ou *gens diuina*, pour la même raison qui fait que l'on rencontre tellement souvent *tempora Neroniana* pour *tempora Neronis, horti Sallustiani ou Maecenatiani* pour *horti Sallusti* ou *Maecenatis*.

A cette première source de confusion s'ajoute, dans notre cas spécial, celle qui résulte de la signification ordinaire de *diuinus-diuina*. Pareille difficulté n'existe pas dans les autres cas de substitution de l'adjectif au substantif, pour la bonne raison que cette sorte d'adjectifs ne saurait généralement pas exprimer autre chose que l'appartenance à la personne ou à l'idée réprésentés par le substantif dont elle dérive. Par contre, quand il s'agit d'une formule comme *domus diuina*, même dans le contexte

1) Cette manière d'interpréter la formule *domus diuina* a été déjà défendue il y a cinquante ans, par Robert Mowat, dans un travail intitulé *La domus divina et les divi*, Vienne, 1886, p. 1 et suiv. Heureux d'abandonner l'honneur de la priorité à un pionnier dont les recherches—toujours intéressantes—ne sont que trop souvent oubliées, je dois cependant ajouter que je me sépare des opinions de mon prédécesseur sur plus d'un point. C'est ainsi notamment que, pour Mowat, le *diuus* dont le prestige exceptionnel a permis la création de la locution *domus diuina* n'est autre que Jules César. Il convient d'ajouter, en outre, qu'il n'avait pas eu connaissance de l'importante inscription de Nasium, dont il sera question plus loin, et qu'il faisait dater de 41-42 ap. J. C. l'inscription de Chichester, qui est des dernières décades du I-er siècle.

le plus sobre, la confusion reste toujours possible entre les significations „descendance du *diuus*" (c'est-à-dire „famille qui compte un *diuus* parmi ses ancêtres") et „famille divine" (en d'autres termes: „dont chaque membre est un dieu").

Nous touchons ici à un des problèmes les plus intéressants que pose le développement du culte impérial à Rome, au cours des trois premiers siècles: à savoir les voies par lesquelles la conception orientale du souverain-dieu a fini par supplanter les conceptions romaines du principat laïque et de l'apothéose posthume. Que Dioclétien n'ait pas tout fait à lui seul; qu'il se soit agi plutôt d'un lent processus d'infiltration et d'acclimatation, nous n'étions, certes, pas sans le savoir. Récemment encore, à propos de l'élaboration du cérémonial aulique, qu'il vient d'étudier avec une richesse d'information à laquelle rien ne semble avoir échappé, M. Alföldi a de nouveau attiré l'attention sur ce fait important que les réformes de la fin du III-e siècle n'ont fait que consacrer un état d'esprit dont les signes avant-coureurs se laissent reconnaître dès les débuts de l'Empire[1]. Ce qui a toujours paru moins clair; ce qui, malgré les travaux les plus méritoires, n'est pas près d'être résolu, c'est, me semble-t-il, le mécanisme psychologique grâce auquel des institutions depuis toujours abhorrées ont fini par être considérées comme naturelles, et cela sans qu'il y ait eu rénonciation formelle aux idées du passé et sans que l'on puisse indiquer avec précision le moment de l'adoption des idées nouvelles. Parler d'emprunt ou d'imitation, comme on l'a toujours fait, ne saurait suffire, puisque précisément il s'agit de mettre en lumière les conditions psychologiques du mystérieux processus grâce auquel des conservateurs nés, comme c'étaient les Romains, n'hésitaient pas à se laisser gagner aux innovations les plus hardies, tout en se donnant l'illusion de rester fidèles aux principes chers à leurs ancêtres.

Or, je ne crois pas m'abuser, en affirmant que la tentative d'interprétation à laquelle nous venons de nous livrer est de celles dont la juste solution pourrait ouvrir sur ce vaste problème des aperçus innattendus. L'évolution qui, en partant de *domus diuina*

---

1) *Röm. Mitteil.*, XLIX, 1934, p. 1-117.

=„maison du *diuus*", aboutit à *domus diuina*=„maison divine", ne marque pas, à mes yeux, simplement la distance qui sépare deux moments consécutifs d'un même développement sémantique; elle rend surtout sensible ce délicat enchaînement psychique par la voie duquel le nouveau finit par s'imposer à la conscience et par y supplanter l'ancien, mais seulement en partant de celui-ci et en l'étendant plutôt qu'en l'éliminant.

En d'autres termes, c'est le rôle de la catachrèse en tant que véhicule d'idées en voie d'assimilation, qui s'offre à notre méditation à propos de l'exégèse que l'on vient de lire. Conscient ou non (peut-être bien les deux à la fois, selon l'individu et la circonstance), il me paraît indubitable qu'un certain emploi arbitraire des termes les plus usuels entre pour beaucoup dans l'aspect par bien de côtés surprenant qu'offrent à nos regards les documents du culte impérial immédiatement post-augustéen. Il se trouve, en effet, qu'entre la théorie de la divinité de l'empereur et les vestiges écrits de cette religion — textes littéraires aussi bien qu'épigraphiques—il s'établit à ce moment une discrépance se traduisant par une hardiesse de langage qui dépasse—si même elle ne trahit pas—les intentions doctrinales. L'affirmation réitérée de la croyance à l'apothéose posthume (j'ai déjà reproduit à ce propos un texte catégorique de Tacite), la modération des principes présidant à la vie publique et constitutionnelle n'excluent, en fait, ni l'usage d'épithètes difficilement compatibles avec la conception officielle du prince-magistrat, ni les manifestations d'un caractère visiblement religieux, destinées à honorer la personne de celui-ci.

Ce curieux éloignement entre la théorie et la pratique, qui éclate à nos yeux avec une intensité d'autant plus grande que notre connaissance du sujet est plus fragmentaire, je le soupçonne d'avoir été, en réalité, de beaucoup diminué par toute une zone d'arrière-sens et d'imprécision, de déformations volontaires et d'inévitable flottement, inhérente à la moindre tentative de rendre sensible un état d'esprit quelque peu délicat, et d'autant plus naturelle quand il s'agit d'un sentiment aussi complexe que l'est celui qui s'exprime dans le culte impérial. C'est dans cette zone à jamais évanouie qu'ont du s'opérer les imperceptibles glissements de sens dont la répétition a eu pour résultat le lan-

gage outré qui fait notre étonnement ; c'est elle qu'il nous faut tâcher de reconstituer toutes les fois qu'un contraste par trop criant se fait jour, dans nos documents, entre ce qu'on pourrait appeler la forme canonique de la croyance à la divinité du prince et ses manifestations occasionnelles.

Une première fois déjà, en essayant de démêler la portée initiale de la formule *numen Augusti* et les voies par lesquelles un substantif aussi peu défini que *numen* a pu revêtir, à un certain moment, la signification du trop précis *genius*, j'avais été amené à attribuer cette substitution à l'intention plus ou moins consciente de créer, par une identification arbitraire, une confusion flatteuse pour l'amour propre du personnage qu'elle concernait. [1]) Aujourd'hui, à propos de la *domus diuina*, partie de la signification spéciale „maison du *diuus*" pour aboutir à la signification générale „maison divine", une conclusion identique me semble s'imposer. Si cette rencontre n'est pas fortuite, son intérêt dépasse de beaucoup les faits isolés que je viens de citer. Ce qu'elle nous révèle, en effet, ce n'est pas tant l'intention adulative qui préside à l'opération (laquelle, dans une mesure plus ou moins importante, n'est jamais absente des manifestations du culte des souverains), mais les conditions psychologiques particulières dans lesquelles elle s'accomplit.

Ces conditions, une formule que j'ai déjà eu l'occasion d'employer les résume clairement. Dans les deux cas, le pas en avant realisé par la religion de l'empereur, se traduisant par l'application à la personne de celui-ci d'un terme du vocabulaire sacré, réservé auparavant aux dieux seuls, s'opère en partant d'un point déjà acquis, qu'il s'agisse d'une croyance ou d'un simple tour d'expression ; dans les deux cas, la nouvelle acquisition n'atteint pas tout d'abord sa pleine signification, mais — pendant une durée déterminée par le dégré de nouveauté qu'elle présente, et au risque de l'altérer notablement — conserve quelque chose de la signification de l'élément qui lui a servi comme point de départ, en facilitant ainsi une sorte de confusion où novateurs et conservateurs trouvent également leur compte.

1) *Le „numen Augusti"*, *passim* et particulièrement p. 114, n. 2.

Pour ce qui est du *numen*, j'ai montré ailleurs comment, employé occasionnellement par Horace à la place du moins poétique *genius*, il a continué (à la faveur de l'ambiguité que son vague rend inévitable, et pendant un siècle environ) à revêtir cette signification particulière, avant de retrouver l'acception „force, divinité", qui lui est ordinaire et qui assimile aux dieux le mortel à qui ce mot s'applique Je ne reprendai donc pas ici cette démonstration. Quant à *diuinus* et le rôle qui lui échoit dans la locution *diuina domus*, l'examen des textes va finalement nous permetre de vérifier la plausibilité de l'interprétation que je viens d'avancer.

Considérons, par exemple, la plus ancienne inscription conservée, où cette formule paraîsse. Elle vient de Nasium, en Belgique, et sa date certaine—entre 14 et 37 de notre ère, apparemment antérieure au passage plusieurs fois cité de Phèdre—lui confère une importance singulière. Le contenu en est le suivant: *Tib(erio) Caesar [i Aug(usti)] f(ilio) Augusto et pro perpetua salute diuinae domus*[1].Il suffit d'un simple coup d'oeil pour se rendre compte que, dans une dédicace aussi anodine, l'épithète *diuinae* ne saurait avoir son acception ordinaire. L'hommage à Tibère visant dans ce cas uniquement sa position constitutionnelle, qui ne comporte guère d'auréole religieuse, il serait, en effet, étrange de le supposer accompagné d'un autre, censé témoigner à des personnes moralement et juridiquement sous la dépendance de l'empereur une vénération dont on ne pensait nullement à faire preuve vis-a-vis de celui-ci. En réalité, comme je l'ai déjà plus d'une fois affirmé, *diuina domus* équivaut ici simplement à *domus diui*, et cette interprétation apparaîtra naturelle si l'on pense que le rapport de filiation indiqué pour l'empereur par *Augusti filius* se devait d'être exprimé pour la *domus* d'une manière qui évitât la répétition. Il est cependant à l'appui de mon hypothèse, un argument encore plus péremptoire, et c'est l'absurdité évidente à laquelle conduirait le fait de vouloir entendre *diuina domus* comme signifiant „famille divine": on n'a pas, en effet, l'habitude de faire des voeux pour le salut des dieux et

1) *C. I. L.* XIII. 4635.

vouloir admettre une telle possibilité ce serait soupçonner d'humour des gens qui ne songeaient guère à faire rire.

Qu'on ne se dise, non plus, que le sens de l'épigraphe n'est peut-être pas très clair, et que ce qui nous apparaît comme un voeu en faveur des membres de la famille princière pourrait n'être, en réalité, qu'un hommage à leur adresse. Le hasard nous a conservé une autre dédicace où la *domus diuina* se trouve mentionnée, et cette fois dans de conditions qui ne laissent plus le moindre doute sur la véritable portée de la mention. C'est l'inscription bien connue de Chichester, en Bretagne, longtemps considérée comme le plus ancien exemple d'un texte épigraphique où notre formule ait été employée, mais qui, en réalité, est de plusieurs dizaines d'années postérieure à la dédicace de Nasium. Comme pour nous éviter toute possibilité d'erreur, il n'y figure pas de nom d'empereur, et aucune locution pompeuse et mal définie ne nous propose l'énigme de son contenu. En de termes très simples, un fidèle porte à notre connaissance qu'il a fait bâtir un temple à Neptune et à Minerve pour implorer de ces divinités le salut de la Maison princière : *[N]eptuno et Minervae templum [pr]o salute do(mus) diuinae* [1]). Ce qui dans l'inscription précédente, pouvait encore passer pour une probabilité, s'avère cette fois comme une certitude. L'hypothèse d'une équivalence initiale de la formule *domus diuina* avec une formule du genre *domus diui* (peut-être usuelle, elle aussi, mais dont aucun exemple ne nous est jusqu'ici parvenu [2])) se trouve de ce fait pleinement confirmée. Par la même occasion, une autre question achève d'être éclaircie, qui est celle de l'origine de la locution. Il est à peine nécessaire, en effet, d'ajouter que si elle n'a pas commencé par signifier «la maison des dieux» mais la «maison fondée par le Dieu», ce n'est pas la croyance à l'essence surnaturelle des êtres ainsi visés qui l'a fait inventer, ni la re-

1) *C. I. L.*, VII, 11. Cf. Henzen in *Bull. dell'Ist. di Corrisp. Archeologica*, 1872, p. 105 ; G. Nordmeyer, *De Octauiae fabula*, *Jbb. f. class. Philol.*, 19. Supplbd., 1893, p. 309.

2) Se rappeler cependant l'inscription d'Ostie : *numini domus Augusti*, citée supra, p. 645-46, Cf. également *C. I. L.*, VI, 253, où l'accumulation d'épithètes : *cultores domus diuinae Aug(ustae ?)* me paraît répondre plutôt à une exigence de précision généalogique qu'à une intention obséquieuse.

cherche intéressée de la faveur du maître. Plus respectueuse des textes, plus près de la vraisemblance psychologique également, l'explication avancée à l'occasion de la formule *domus Augusta*—le désir de rendre sensible par une épithète adéquate l'idée de continuité de la famille régnante—me parait mieux rendre compte de la formation comme de la portée d'une expression par laquelle des loyaux sujets se sont plu à attester leur fidélité au souvenir du *Diuus* sinon leur piété à l'égard de ses descendants [1]).

La formule *domus diuina* écartée, pour les raisons que l'on vient de lire, la pièce la plus importante de l'argumentation bâtie par M. Charlesworth et ses prédécesseurs à l'appui de la leçon *deus noster Caesar*, dans le texte de Scribonius, s'évanouit. Il en résulte, pour la thèse toute entière défendue par ces savants, un affaiblissement que ne saurait compenser même l'invocation d'arguments nouveaux, de la même catégorie. Je pense notamment à l'épithète *diuinus princeps* donnée à Claude par les Actes des Arvales de son règne, ou à cette inscription de Pouzzoles, datant de l'année 46 de notre ère, dont le texte n'est pas parfaitement sûr, mais de laquelle il semble résulter l'existence dans cette ville d'un culte de l'empereur desservi par une prêtresse [2]).

1) Le souci de ne pas excéder le cadre de cette note m'oblige d'arrêter ici une discussion qui a déja assez duré. Je ne saurais me dispenser d'ajouter toutefois que l'évolution du sens de l'épithète *diuina* à laquelle j'ai fait plusieurs fois allusion, se poursuit sans qu'il soit possible d'indiquer avec exactitude le moment où l'acception flatteuse supplante l'acception généalogique. Pour mon compte, je croirais volontiers que cela a du se passer vers l'époque où, dans les dédicaces honorifiques, la formule *pro salute domus diuinae* cède la place à la formule *in honorem domus diuinae.* Si M. von Domaszewski a raison d'affirmer que cette dernière se rencontre pour la première fois dans l'inscription *C. I. L.* XIII, 7458, du temps d'Antonin le Pieux, l'évolution en question serait un fait achevé vers le milieu du II-e siècle. Il est probable, néanmoins, que des emplois occasionnels de l'épithète avec le sens nouveau ont dû se produire même avant cette date. Cf. *Abhandlungen zur röm. Religion,* Leipzig — Berlin, 1909, pag. 153, n. 1.

2) Actes des Arvales: C. *I. L.*, VI, 2034, l. 8, 24; cf. 2044, l. 4.—Inscription de Pouzzoles; C. *I. L.*, X, 1558. A ces textes il convient d'ajouter encore ce passage de la *Cons. ad Polybium* de Sénèque, où les mains de l'empereur sont appelées: *diuinae manus* (13, 3). La documentation sur le culte de Claude a été recueillie par E. Beurlier, *Le culte impérial*, Paris, 1891, p. 34 et suiv.; E. Ferrero s. v. *Claudius* apud. De Ruggiero, *Diz. Epigr.*, II, 1, p. 925; Nordmeyer, *op. cit.* p. 291 et suiv. Cf. également Alföldi, *op. cit.* p. 32—33.

Au sujet du premier de ces faits, je ne puis que répéter ce que j'ai eu déjà l'occasion d'observer: à savoir qu'à l'époque où les Actes cités se situent l'adjectif me paraît exprimer non pas la qualité surhumaine de l'individu auquel il s'applique, mais le lien généalogique le rattachant au fondateur de la dynastie: si l'on veut, quelque chose comme un titre de légitimité [1]). Il va sans dire qu'ici comme ailleurs un arrière-sens adulateur a pu se mêler à la signification de l'épithète : je n'ai que trop insisté sur l'ambiguité dans laquelle tous les documents de ce temps se complaisent quant à la position religieuse de l'empereur. Si, toutefois, la confusion est aisément possible pour *diuinus*, dans le cas de *deus* tout équivoque est exclu ; et c'est ce qu'il importe de ne pas oublier, si l'on veut juger de ce qui a du être permis, ou non, même dans le langage de l'écrivain le plus emphatique.

Plus embarrassante à première vue, l'inscription de Pouzzoles est, en réalité, encore moins favorable à la thèse qu'elle semble appuyer. Trop mutilée pour être concludente, trop exceptionnelle pour prouver ce qu'elle devrait prouver—à savoir une atmosphère générale favorable à la divinisation de l'empereur vivant—elle a, par surcroît, le tort de provenir d'une ville à moitié orientale, d'un port dont la population en bonne partie exotique s'était signalée, dès le règne d'Auguste, par une attitude à l'égard du vieux prince de passage dans la contrée, qui n'a rien de commun avec les sentiments manifestés par les Romains dans de semblables circonstances [2]).

---

1) Cf. Gagé, *op. cit.*, p. 13: „...le droit divin n'a pas fait défaut aux princes julio-claudiens; ce qui est remarquable, c'est qu'ils n'ont point eu à en chercher la source ailleurs que dans leur famille même; le dieu qui fonde leurs droits surnaturels n'est pas Jupiter, ni même Mars et Vénus, leurs patrons, mais Auguste lui-même, le Divus Augustus".

2) Suet., *Aug.*, 98,2: „Forte Puteolanum sinum praeteruehenti uectores nautaeque de naui Alexandrina, quae tantum quod appulerat, candidati coronatique et tura libantes fausta omina et eximias laudes congesserant: per illum se uiuere, per illum nauigare, libertate atque fortunis per illum frui". — Cf. Ch.-A. Dubois, *Cultes et dieux à Pouzzoles. Mél. d'Arch. et d'Hist.*, XXII, 1902 p. 23-68 et, sur la cité, en général, du même, *Pouzzoles antique. Histoire et topographie* Paris, 1907.

De quelque manière que l'on s'ingéniât à l'envisager et quelle que soit la minutie avec laquelle on le veuille entreprendre, il ne semble donc pas que l'examen des conditions générales du culte impérial à l'époque de Claude puisse conduire à des conclusions favorables au maintien de la leçon traditionnelle dans les passages des *Conpositiones* dont j'ai proposé l'émendation. Tout au contraire, s'il y a une impression qui ressorte avec force des faits analysés, c'est qu'une formule comme *deus noster Caesar*—sous la plume d'un contemporain de Sénèque, et dans un ouvrage en prose—dépasserait en hardiesse adulatoire tout ce à quoi nous ont habitués historiens et inscriptions, pour rejoindre—dans la licence—les vers les plus hyperboliques des poètes.

J'ai écrit „dans un ouvrage en prose“, et c'est là une circonstance à laquelle on n'a guère l'habitude de faire attention, bien qu'elle ne soit nullement négligéabe au point de vue de l'enquête que nous menons. Il va de soi que même sans faire appel aux franchises traditionnellement concédées aux inspirés des Muses, la simple différence des styles excuse, dans les poèmes, des libertés qui seraient intolérables dans tout écrit en prose. Ovide, à qui l'on se heurte chaque fois que l'on parle de culte impérial ; Ovide, qui avait exalté les vertus de la poésie, capable d'émouvoir les dieux :

Exorant magnos carmina saepe deos[1])

Ovide pouvait bien, dans l'espoir d'obtenir son pardon, risquer ces dithyrambes, qui font de ses oeuvres d'exil les vers les plus platement serviles de la littérature latine, ceux de Stace exceptés [2]). Après lui, et son exemple aidant, un Manilius, un Lucain, un Martial, poètes plus ou moins officiels, pouvaient, eux-aussi, se permettre, au sujet de l'empereur et de sa famille, les épi-

---

1) *Trist.*, II, 22.

2) Voir les références chez K. Scott, *Emperor worship in Ovid, Trans. Amer. Philol. Assoc.*, LXI, 1930, p. 43—69.— Sur Stace, cf. K. Scott, *Statius' adulation of Domitian, Amer. Journ. of Philology*, LIV, 1933. p. 247—259 ; Fr. Sauter, *Der römische Kaiserkult bei Martial u. Statius*, Stuttgart-Berlin, 1934.

thètes les plus hardies, les comparaisons les plus outrées [1]. Mais Scribonius n'écrivait pas en vers, et sa prose—la plus technique qui soit—est loin de s'égayer de fleurs de style. Un *deus noster Caesar*, sous sa plume, apparaît dès lors en contraste frappant non seulement avec des convenances littéraires qu'il ne songeait nullement à révolutionner, mais aussi avec des traits de sa mentalité que l'on peut cueillir à chaque page des *Conpositiones*. Sans aller, dans cette direction, jusqu'à parler, avec maint historien, du „grand savoir", de la „noblesse de caractère", des „idées très personnelles" et même des „instincts généreux" de notre personnage [2],—il est certain que l'on peut relever parmi les caractéristiques de son style, la précision, la simplicité et—chose faite pour étonner—un manque de condescendance dans sa manière de parler de personnages de la famille impériale, qui frise l'irrévérence. Qu'il ait été Grec ou Romain, esclave ou de condition libre, praticien indépendant ou attaché à la Cour (toutes choses que l'on a également affirmées sur son compte, sans qu'il soit possible de démêler la vérité [3]),—c'est assurément cette dernière particularité qui frappe le plus chez quelqu'un de qui l'on a voulu faire le type même du courtisan adulateur. Pour cu-

1) Sur Manilius, outre le *Commentarius in M. Manilii Astronomica* de J. Van Wageningen (Amsterdam, 1921), cf. E. Bickel, *De Manilio et Tiberio Caesare, Rhein. Mus.*, LXV, 1910, p. 233-248. Sur Lucain : Paul, *Die Vergottung Neros durch Lucan, N. Jbb. f. Philol. u. Paedagogik*, 1894, p. 409-420. Enfin, sur Martial, outre l'étude de Sauter, citée dans la note précédente, O. Weinreich, *Studien zu Martial*, Stuttgart, 1928.

2) M. Albert, *Les medecins grecs à Rome*, Paris, 1894, p. 181.

3) S'il me fallait opter entre tant d'opinions divergentes, je croirais volontiers, d'après les indices qu'on peut relever dans son oeuvre même, qu'il s'agit d'un Romain de condition libre, exerçant la medecine pour son compte et n'ayant avec la Cour que des rapports occasionnels (au cours de la campagne britannique, tout au plus); il serait difficile d'expliquer autrement le recours à Calliste pour présenter son ouvrage à l'empereur et ce franc parler dont il a été question plus haut, et qui contraste par trop avec les manières d'un courtisan. Au demeurant, cf. J. Gaulin, *Mémoires littéraires critiques, philologiques, biographiques et bibliographiques pour servir à l'histoire ancienne et moderne de la medecine*, Paris, 1775, p. 235-240; M. Albert, *op. cit.*, p. 181-192; J. Ilberg. *A. Cornelius Celsus u. die Medizin in Rom.*, *N. Jbb. f. das klass. Altertum*, XIX, 1907, p. 377-412; W. Schonack, *Die Rezeptsammlung des Scribonius Largus*, Jena, 1912; P. Jourdan, *Notes de critique verbale sur Scribonius Largus*, Paris, 1919 : T. Clifford Allbutt, *Greek medicine in Rome*, London 1921, p. 371 et suiv.

rieux que cela puisse paraître, le fait n'en existe pas moins; et il suffit d'ouvrir le texte pour s'en apercevoir.

Et d'abord, il peut sembler naturel qu'en parlant de Tibère, notre auteur se contente de l'appeler *Tiberius Caesar* (§§ 97,120) ou même *Tiberius* tout court (§ 162); la modéstie du personnage était connue, et même de son vivant il n'avait jamais permis qu'on lui l'adressât d'une manière plus obséquieuse. Il est peut-être naturel aussi que, pour vanter les mérites d'un certain produit de toilette, le brave medecin ajoute: „hoc (sc. dentifricio) *Octavia Augusti soror* usa est" (§ 59). Encore que pour un bon courtisan il n'y ait pas de mauvaise occasion de faire sa cour, on peut très bien admettre que c'étaient là des personnes qui touchaient à l'empereur d'un peu loin, si même (comme c'était le cas de Tibère) ils ne lui étaient pas plutôt antipathiques [1]. Ce qui est moins naturel, de toute façon, c'est que Scribonius ait pu parler sur le même ton détaché de personnes qu'il était de coutume de nommer avec plus de déférence et, pour le moins, en leur accordant leur titre officiel: de Livie, par exemple, laquelle, consacrée depuis des années par la volonté de Claude, avait droit à l'appellation *diua* [2], et qu'il se contente d'appeler *Augusta* tout bonnement (§ 70: „hoc Augusta conpositum habuit" cf. §§ 60,271); du fondateur de la dynastie même, divinité tutélaire de l'empire, à qui personne n'aurait songé contester la qualité de *diuus* par excellence, et qu'à deux reprises notre intrépide auteur désigne par un simple *Augustus* (§ 31: „bene facit et hoc medicamentum quo Augustus usus est; § 177: „haec Augusto Caesari conponebatur"). Après cela, que des personnes touchant de très près à l'empereur, comme sa mère Antonia (qui, de plus, était officiellement *Augusta*, depuis l'année 37 ap. J. C. 3) et sa femme Messaline (à un moment où elle était en-

1) Se rappeler l'allusion: „...apsentia pertinaci patrui mei", dans l'édit en faveur des Anaunes: *C. I. L.*, V, 5050, l. 11. Cf. les observations de Mommsen, *Edict des Kaisers Claudius über das röm. Bürgerrecht der Anauner*, *Hermes*, IV. 1870, p. 107.

2) Elle figure comme *diua Augusta* dans les inscriptions suivantes: *C. I. L.*, V, 4458; VI, 480, 482, 486; X, 1413, 6309. Cf. Mowat, *op. cit.*, p. 21; M. Rostowzew, *Livia und Julia*, *Strena Helbigiana*, Lipsiae, 1900, p. 262-264.

3) Suet., *Cal.*, 15,2.

core impératrice), se soient vues appeler l'une *Antonia* (§ 271), l'autre *Messalina* (§ 60), sans aucun égard pour leur haute situation, ne saurait plus nous étonner. Ce qui est fait pour nous étonner, en échange, c'est qu'un mépris aussi évident de toute affectation stylistique, qu'une honnêteté d'intentions allant jusqu'à la candeur n'aient pas attiré jusqu'ici l'attention des savants qui se sont occupés de la question, ni n'aient pas empêché qu'à l'encontre de la vraisemblance psychologique la plus élémentaire une formule comme *deus noster Caesar* fût trouvée à sa place dans le texte des *Conpositiones* [1].)

Au demeurant, si la psychologie est la chose qui frappe le plus, et tout d'abord, dans cette question d'établissement de texte, elle est loin d'être le seul argument qui plaide en faveur de l'émendation nécessaire. L'incompatibilité du possessif *noster* avec un terme comme *deus*, qui fait que les exemples où ils soient accouplés sont tellement rares qu'on peut les considérer comme inéxistants [2]) ; l'habitude infiniment plus répandue d'associer le possessif à *dominus* pour former une expression d'emploi si fréquent que ses exemples occupent, dans le *Thesaurus*, soixante-dix lignes de texte [3]) ; enfin, les traditions épigraphique et numismatique unanimes à interpréter les sigles *d. n.* comme signifiant *dominus noster* et à ignorer une formule *deus noster* [4]), — voilà, me semble-t-il,

1) Voici les trois passages où cette formule apparait : Ep. à Calliste, p. 5 . 21 et suiv. : „ut primum enim potuisti, non es passus cessare tuae erga me pietatis officium tradendo scripta mea Latina medicinalia deo nostro Caesari" ; § 60 : „nam Messalina dei nostri Caesaris hoc (sc. dentifricio) utitur" ; § 163 „...cum Britanniam peteremus cum deo nostro Caesare"...

2) Le *Thesaurus* à l'article *deus* (qui est de Gudeman), vol. V, col. 891 et suiv. ne donne aucun exemple où ce substantif soit accompagné du possessif. Je n'en connais, pour mon compte, que deux. L'un concerne Auguste, appelé „deus noster Caesar" par Sénèque dans le *De tranq. animi 14* (sur l'interprétation du passage voir mon étude citée à la p. 637, n. 1) ; l'autre est une dédicace à Geta, nommé, pour la circonstance : „...Augusti dei nostri filius" (*C. I. L.*, VIII, 21614). On peut leur ajouter le vers de Claudien : „nostra potens Juno" (*Carm.* XXXV, 367), unique exemple du possessif accolé au nom d'un olympien cité par Jesse B. Carter, *Epitheta deorum quae apud poetas Latinos leguntur*, Lipsiae, 1902, p. 88, col. 2.

3) Voir les références chez Kapp, s. v. *dominus*, *Thesaurus*, V. col. 1907 et suiv.

4) Cf. R. Cagnat, *Cours d'Epigraphie latine*, IV-e éd., Paris, 1914, p. 424 : J. Sandys, *Latin Epigraphy*, Cambridge, 1927, p. 298 — et la table des légendes des revers s. *D. N.*, dans H. Cohen, *Descr. hist. des monnaies*, II-e éd., vol. VIII, p. 377—78.

autant de sérieuses présomptions d'une erreur de lecture qui demande à être réparée.

Peut-être, néanmois, le doute subsisterait-il encore, si, à défaut de manuscrits à confronter, notre confiance dans les mérites du premier éditeur était grande au point de nous déterminer à conserver ses leçons malgré et contre tout. Il s'en faut, cependant, qu'elle soit telle, et cela pour la bonne raison que,—réduit à un seul manuscrit et latiniste médiocre, par surcroît,—le „disertissime docteur“ Du Rueil a pris avec le texte des libertés qu'il est le premier à nous signaler, pour s'en vanter. „Interim, optime lector,—écrit-il dans l'avertissement de l'édition de 1529,—latino medico fruere, atque beneficii istud acceptum Ruellio feres. Nimirum qui ipse aedendum eum curarit, *plurimisque in locis multa reposuerit*, quae aetatis superioris incuria deprauata, contabuerant“. Ce n'est pas le moment d'insister sur ces libertés, qui sont grandes, ni sur les erreurs qui en résultent, qui son nombreuses [1]. Je me contenterai d'en signaler une seulement, parce qu'elle est certaine et parce qu'elle est typique. Elle se trouve dans la première phrase de l'épitre dédicatoire à Calliste, qui ouvre l'opuscule, et plus précisément dans la citation que Scribonius est censé faire d'un mot d'Hérophile sur l'efficacité des médicaments. Dans l'édition princeps, ce pasage se présente comme il suit: „Herophilus fertur dixisse medicamenta *diuinum munus* esse“. Il aurait pu passer pour tout à fait correct, si le hasard ne nous avait conservé la même citation, sous une forme différente, dans deux autres auteurs anciens. Elle devient notamment chez Galien: „οἱόνπερ Θεῶν χεῖρας εἶναι τὰ φάρμακα“ (vol. XII, p. 966 Kühn)—et chez Marcellus de Bordeaux: „Herophilus fertur dixisse medicamenta *deorum* inmortalium *manus* esse“ (éd. Niedermann, in *Corpus med. Lat.*, vol. V. Lipsiae, 1916, p. 18, 1). On en a conclu, avec raison, que Du Rueil avait mal compris son manuscrit, et aujourd'hui, dans l'édition Helmreich le passage figure corrigé en: "*diuinas manus* esse" [1].

1) Cf. Jourdan, *op. cit.*, p. 15 et n. 2.

1) Plus fidèle à la leçon de Marcellus, Jourdan (*op. cit.*, p. 25) propose de corriger même ce dernier texte en „*deorum manus*“ (cf. cependant la réfutation d'Helmreich, *Berl. Philol. Woch.*, 1920, col. 316 et suiv.). — Toujours dans cet ordre d'idées, il n'est peut-être pas inutile de préciser que l'habitude de nommer „mains des dieux“ les produits les plus efficaces de la pharmacopée ancienne

Si le premier éditeur de Scribonius a pu se tromper en transcrivant ce pasage, pourquoi ne se serait-il pas trompé également en déchiffrant la formule qui nous intéresse? De *dominus noster Caesar* à *deus noster Caesar* la distance est pourtant moins grande que de *deorum* (ou *diuinas*) *manus* à *diuinum munus*. Paléographiquement elle se réduit à l'unique erreur de lecture du sigle signifiant *dominus*, lequel, à plusieurs moments de l'évolution scripturaire latine médiévale a rassemblé au sigle de *deus* au point de se confondre avec celui-ci [2]). L'ignorance où nous nous trouvons quant à la qualité du manuscrit que Jean Du Rueil avait à sa disposition, l'ignorance de sa date et de ses particularités ne nous permettent malheureusement pas d'en dire plus. Tout ce que l'on peut affirmer c'est que, dans n'importe quelles conditions objectives, les risques d'erreur ont du être grands, sinon inévitables; le manque d'expérience de l'éditeur a fait le reste.

D. M. Pippidi

était tres répandue. Plutarque, *Quaest. symp.* IV, 1, 3, p. 663 C la fait remonter à Erasistratos et cette désignatiom métaphorique figure dans un texte d'Alexandre de Tralles (II, p. 466 Puschmann) comme nom d'un remède infaillible contre les calculs rénaux. Cela paraît tenir d'une part à certaines traditions de langage mystico-symbolique (cf. Lobeck, *Aglaophamus*, Regimontii, 1829, p. 885—86), de l'autre à la croyance à la vertu miraculeusement curative de l'attouchement avec la main ou avec un doigt seulement, vertu attribuée, cela va sans dire, aux dieux, aux héros, mais aussi à certains rois ou empereurs et, plus tard, aux martyrs. Cf. K. Dilthey, *Drei Votivhände aus Bronze*, *Arch. - epigr. Mitth. cus Oesterreich*, II, 1878, p. 44—65; L. Deubner, *De incubatione capita quattuor* Lipsiae, 1900, p. 82; O. Weinreich, *Antike Heilungswunder, Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen u. Römer*, Giessen, 1909, p. 37 et suiv., 75 et suiv.; T. Clifford Allbutt, *op. cit.*, p. 35 et suiv.

2) Voir, e. g. L. Alph. Chassant, *Dictionnaire des abréviations*, V-e éd., Paris, 1884, p. 18; A. Cappelli, *Lexicon abbreviaturarum..*, Milano, 1899 p. 92, 93; 87. Cf. également L. Traube, *Das Alter des Codex Romanus des Virgil, Strena Helbigiana*, Lipsiae, 1900, p. 307—314; id., *Nomina Sacra. Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung*, München, 1907, p. 146—48; 167 et suiv.

Probleme de învăţământ

Menirea Liceelor Militare

(Dl. General Demetrescu S. Ion, fiind numit Director al Liceelor Militare, a dat un **Ordin de zi**, *în care expune rostul Liceelor Militare şi felul în care d-sa înţelege să-şi îndeplinească sarcina de conducător. Aci sunt cuprinse idei ce merită cu prisosinţă să fie cunoscute de un public cât mai larg, căci enunţă principiile de temelie ale acestei instituţii şi arată atmosfera care domneşte în ea. Revista* **Atheneum**, *care urmăreşte, după cum a anunţat în „Cuvânt înainte" la primul număr, să desvolte concepţia ce stă la baza instituţiei Liceelor Militare şi să facă din ea un factor activ de cultură, le scoate în evidenţă cu o adâncă mulţumire).*

In această clipă mare a vieţii mele, îndrept primul meu gând către Liceul Militar „D. A. Sturdza" din Craiova, instituţiunea care mai bine de 20 ani mi-a format caracterul şi m'a pregătit sufleteşte, ca elev şi apoi ca ofiţer, pentru însărcinarea care mi se încredinţează astăzi.

Aduc omagiul meu de recunoştinţă şi devotament comandanţilor, ofiţerilor şi profesorilor acestui aşezământ de cultură militară, care cu pilda lor au contribuit la desăvârşirea educaţiunei mele.

In al doilea rând, aduc omagiul meu de recunoştinţă şi adânc respect înaintaşilor mei, care s'au succedat în fruntea învăţământului militar şi declar că, în activitatea mea, mă voiu inspira din concepţiile şi realizările Domniilor lor, atât de rodnice.

Evoc în această privinţă numele Domnilor: General de Divizie Lupescu Alexandru: General Alimănescu Aurel; General de Divizie Economu Virgil; General de Divizie Ghinescu Ioan;

General de Divizie Rujinsky Nicolae; General de Brigadă Negoescu Ioan; General de Divizie Ionescu Mihail şi Generalii de Brigadă Cerchez Leon şi Marţian Dumitru.

Aduc in acelaş timp, un pios omagiu memoriei generalului Adjutant Toroceanu Radu şi Colonelului Ionescu Stelian, care au lucrat, asemenea, cu râvnă la promovarea învăţământului militar.

Venind în fruntea liceelor militare, cărora le-am închinat peste 25 ani de activitate, ţin din capul locului, să afirm, că nu mă socotesc un deschizător de drumuri sau de noui orizonturi, ci un animator, un realizator şi declar că mă voiu strădui din răsputeri să desăvârşesc opera înaintaşilor mei şi să ridic instituţiunea la înălţimea aspiraţiilor noastre naţionale.

Pentru a vă împărtăşi cât mai lămurit concepţiunea sănătoasă asupra rostului şcoalei, citez cuvintele pline de înţelepciune, rostite de *Majestatea Sa Regele*, cu prilejul deschiderii cursurilor Universităţii din Cernăuţi, din acest an, care sintetizează calea de urmat pentru dobândirea educaţiunii temeinice şi anume; „Inainte de toate pregătirea trebue să fie integrală, nu numai, cum se zicea pe vremuri „buche", ci trebue pe lângă aceasta întărirea sufletului şi a corpului". Iar mai departe; „Şcoala trebue să devină adevărat „Alma Mater", în sensul cel mai strict al cuvântului, o adevărată familie, unde elevul poate simţi o grijă părintească, plină de căldură şi de dragoste". Pentru atingerea acestui înnalt ţel şi în legătură cu rostul special a liceelor militare, precizez că imperative superioare ale neamului cer ca aceste şcoale să fie centre de naţionalism curat, în care să creştem pe elevi, astfel cum spunea marele patriot Nicolae Filipescu, în cuvântul festiv rostit la întemeierea liceului militar „Mânăstirea Dealului": „In frica lui Dumnezeu şi numai a lui Dumnezeu". Cu alte cuvinte să creştem elevi, care să se ridice, în calitatea lor de oameni şi de cetăţeni, mai presus de necesităţile biologice şi să fie gata la jertfă, în munca de fiecare zi, dar mai ales atunci când Patria le va cere jertfa cea mare pentru apărarea sa.

In acest scop, ni se va impune tuturor, să părăsim în opera de educaţiune, verbalismului păgubitor; cuvintele frumoase ne mişcă totdeauna, dar numai exemplele ne conving şi ne atrag. De aceia cer cu insistenţă, ca în activitatea desfăşurată pe tă-

râmul formării caracterelor, să creiem în şcoalele noastre o tradiţie sănătoasă, bazată pe îndeplinirea riguroasă a îndatoririlor de sus în jos, adică pe puterea exemplului educatorilor.

Pe lângă acestea, stăruesc, îndeosebi, încă asupra realizării a două principii, şi anume; *a)* In ceiace priveşte învăţământul, trebue să ne inspirăm în realizările noastre de necesităţile imperioase ale prezentului şi mai ales ale viitorului, concretizate în principiul ideal-realismului, în care idealul de atins isvorăşte din însăşi realităţile sociale şi naţionale. Cu privire la metodele de învăţământ, care trebuesc considerate în sine numai ca mijloace, dar nu ca scop, recomand aplicarea sinceră şi cu tragere de inimă a directivelor Ministerului Apărărei Naţionale.

Insist, în mod deosebit, asupra întrebuinţării—cu toată iscusinţa—a intuiţiunei externe, principiu pe care-l doresc aplicat astfel ca la amintirea „cunoştinţelor căpătate", reprezentarea să fie atât de puternică şi de complectă, încât să reinvie întregul complex de stări afective şi intelectuale, determinate de puterea primei intuiţii.

b) In altă ordine de idei insist cu toată convingerea, ca prin organizarea serviciului zilnic, prin lecţiuni, în educaţia fizică şi morală, să se sădească în sufletul elevilor noştri, profitându-se de orice prilej, ideia şi simţământul de solidaritate. Sub acest raport vom urmări, ca pornind de la cele mai simple fapte şi realităţi şcolare, să se ajungă, treptat, la solidaritatea socială şi naţională, care constitue adevărata tărie a marei „comunităţi" care este Patria.

Imi dau foarte bine seama de sarcina, care apasă de azi înainte pe umerii mei, şi declar că am conştiinţa, că oricât de mari ar fi străduinţele mele, nu voiu putea să îndeplinesc această chemare, decât cu colaborarea sinceră şi devotată a Domniilor Voastre a tuturor.

Am convingerea că numai prin concursul Domniilor Voastre, pe care îl solicit şi îl aştept fără nici o rezervă, liceele militare vor deveni şcoli de elită, în care elevii vor căpăta nu numai sănătatea fizică şi spirituală, dar şi entuziasmul care să dinamizeze, în orice împrejurare, activitatea lor.

Pentru atingerea acestui scop, să nu uităm o singură clipă că personalităţile morale şi adevăratele caractere, se formează

numai prin muncă perseverentă, adică prin eforturi continui, puse în slujba unei credinţe şi a unui ideal.

Şi acum mă adresez elevilor: faţă de jertfele ce şi le impune ţara pentru creşterea şi educaţiunea voastră, conştiinţa noastră de instructori şi educatori, ne cere să dăm Patriei absolvenţi, care prin pregătirea lor, să constitue pentru ziua de mâine o adevărată aristrocraţie de valori spirituale şi morale, bazate, în existenţa sa, pe muncă şi merit.

Raţiunea existenţei liceelor militare este, prin urmare, să dea ţării ofiţeri şi cetăţeni de elită, a căror evanghelie, din zorii zilei şi până la examenul de conştiinţă din fiecare seară, să fie: „Dumnezeu, Patria şi Regele!"

Pentru a corespunde speranţelor, pe care Oştirea şi Ţara le pune în voi, trebuie să vă formaţi mintea şi inima, astfel încât să îndepliniţi îndatoririle voastre şcolare din convingere adâncă, izvorâtă din sufletul vostru, iar nu prin constrângerea din afară.

Vă cer dar la toţi îndeplinirea exactă a îndatoririlor—a tuturor îndatoririlor,—atât atunci când vă vine uşor, dar mai ales când vă vine greu; atunci, când vă văd superiorii voştri, dar mai ales când nu vă văd. Doresc să vă întăriţi puterile sufleteşti, în aşa fel ca supraveghetorul şi judecătorul faptelor ce săvârşiţi să fie conştiinţa voastră morală.

Să nu uitaţi nici o singură clipă, că acei care nu-şi îndeplinesc îndatoririle, atunci când nu sunt supravegheaţi de superiorii lor, nu-i înşală pe aceştia, ci se înşală pe ei înşişi, pentru că prin aceasta vor ajunge nefolositori lor, familiei şi Patriei. Vă atrag luarea aminte, că îndeplinirea îndatoririlor, astfel cum v'o pretind, presupune o muncă susţinută de eforturi de fiecare clipă, închinate unei credinţe. In aceste eforturi continui, aveţi nevoie de încordare, spirituală şi morală şi mai cu seamă de curaj. Din acest punct de vedere, stăruesc în deosebi, asupra cuvintelor alese ale marelui patriot, Nicolae Filipescu, pe care le-am citat mai sus, şi prin care propoveduia ca elevii liceului militar M-rea Dealului, să fie crescuţi „în frica lui Dumnezeu, şi numai a lui Dumnezeu".

Insfârşit, vă pretind, ca în toată activitatea voastră, în şcoală şi în afară de şcoală, să vă călăuziţi de pildele frumoase

ale educatorilor şi instructorilor voştri, stăpâniţi întotdeauna de ideia de a-i imita şi ajunge, şi chiar de a-i depăşi. Numai pe această cale veţi dobândi, ceiace în cariera ofiţerească este un ideal, demnitatea şi onoarea personală, care trebuie să fie crezul de orice clipă al vieţii voastre şi să izvorască din conştiinţa îndeplinirei exacte şi cinstite a tuturor îndatoririlor faţă de voi, faţă de părinţii şi educatorii voştri, faţă de Patria şi Neamul vostru.

* * *

De asemenea gândul meu se îndreaptă azi şi către personalul administrativ—civil şi militar—care în munca sa devotată, contribuie la bunul mers al gospodăriei şcoalei noastre, gospodărie care este şi ea un element de seamă în educaţia elevilor; deoarece aceasta din urmă se sprijină şi pe o sănătoasă organizare administrativă.

Cu această convingere şi conştient de rostul atât de folositor pe care îl aveţi în şcolile noastre, vă cer să depuneţi, nu numai o muncă de competinţă, ci, o doresc, cu tragere de inimă, deoarece cred, că numai astfel veţi fi colaboratorii vrednici ai comandantului şcolii şi folositori instituţiei.

Nu pot uita nici munca modestă, tăcută şi conştiincioasă a ostaşilor în termen, care zi de zi, şi ceas de ceas, prin însărcinările ce au, ajută, prin puterea braţelor lor, şcoala şi prin ea Armata şi Ţara.

Le cer tuturor, muncă neîntreruptă, împerecheată cu desăvârşită disciplină militară.

* * *

Tuturor vă doresc sănătate şi spor la muncă, asigurându-vă că nu voiu fi numai un superior în fruntea învăţământului militar, ci un colaborator, care îşi va închina toate puterile sufletului său, instituţiunei, fiind cel dintâi la muncă şi cel din urmă la odihnă sau răsplată.

Făgăduesc deci că în colaborarea noastră camaraderească, stăpânit de un puternic sentiment de dreptate, voiu sprijini cu toată puterea şi convingerea pe toţi aceia, care vor munci cu entusiasm şi devotament nestrămutat pentru instituţie.

In aceste idei şi sentimente, exprim speranţa că muncind,

strâns uniţi, în desăvârşită sinceritate şi lealitate, vom realiza idealul nostru, care se confundă cu însăşi idealul Neamului, al cărui simbol este **Majestatea Sa Regele,** care, spre mândria noastră naţională, este şi Marele Voevod al culturii româneşti.

Inchei cu urarea simbolică : „vivat, crescat, floreat", instituţia liceelor militare.

General Ioan S. Demetrescu

O metodă modernă în selecţiunea valorilor militare

In urma propunerei d-lui profesor Florian Ştefănescu-Goangă, directorul institutului de psihologie al universităţii din Cluj, de a se înfiinţa un serviciu psihologic al armatei [1]) şi în urma celor realizate de către laboratorul de psihologie experimentală al şcoalei pregătitoare de ofiţeri din Bucureşti [2]), va fi poate interesant de văzut care e metoda selecţiunei valorilor militare într'o armată modernă, şi anume în armata germană.

In armata germană practica psihologiei militare a trecut faza experienţei. Şeful psihologiei militare germane este Colonelul von Voss, ultimul şef de stat major al corpului prusac de gardă, ajutat de un număr mare de psihologi militari, între care Dr. Max Simoneit, şeful laboratorului psihologic al Reichswehrului. Acesta este autorul lucrării foarte interesante: „*Wehrpsychologie, ein Abriss ihrer Probleme und praktischen Folgerungen*" (Psihologia [3]) militară, un plan al problemelor şi al consecinţelor ei practice). Deasemenea este editorul primei reviste germane de psihologie militară, care apare din Iulie 1934 şi poartă titlul *Soldatentum, Zeitschrift für Wehrpsychologie, Wehrerziehung, Führerauslese*", (revistă pentru psihologie militară, educaţie militară, selecţiunea şefilor). In urma lecturei acestor lucrări se poate deduce metoda care se întrebuinţează actualmente în armata germană în ceeace priveşte selecţiunea valorilor militare, şi pe care o voi expune mai jos:

Ceia ce se remarcă dela început, este înlocuirea principiului psihotehnic cu cel caracterologic. Este o consecinţă a evoluţiei

---

1) Florian Ştefănescu-Goangă: *Necesitatea şi posibilitatea de aplicare a psihologiei militare* (România Militară, 1934 Octombrie).

2) General Bengliu Joan: *Invăţământul Militar*, (România Militară, 1934 Decembrie).

3) *Dr. M. Simoneit, Wehrpsychologie*, (Editura Bernhard u. Graefe, Berlin-Charlotenburg, 1933).

psihologiei germane dela vechea psihologie experimentală, care pleca de la parte la tot, la psihologia germană modernă, care vede în primul rând totalitatea, structura sufletului, căutând a-i înţelege sensul în toată complexitatea sa. Principiile ştiinţifice ale selecţiunei valorilor în armată, pe care le preconizează d-l Simoneit, sunt următoarele:

1) Măsurarea şi valorificarea izolată a anumitor facultăţi sufleteşti în vederea unei anumite profesiuni, n'au nici un sens; numai raportarea acestor facultăţi sufleteşti la o totalitate sufletească ne permite să tragem concluzii asupra viitoarelor ei atitudini.

2) Trebue deci înlocuit principiul psihotehnic de către cel caracterologic, deoarece psihotehnica este numai o metodă de a măsura anumite facultăţi, pe când caracterologia e doctrina care se referă la o dispoziţie totală sufletească-trupească, inclusiv atitudinea ei faţă de valori.

3) Se va înlocui deci măsura exactă printr'o descriere controlată, şi se va da atenţie nu atât prestaţiei individului cât drumului prin care ajunge la ea, şi participărei sufleteşti a individului.

4) Obiectivitatea trebue însă asigurată, şi aceasta prin: a) un sistem de staţiuni examinatoare care se referă totdeauna la totalitatea sufletească a celui examinat; b) participarea mai multor examinatori, lucrând în parte, chiar independenţi unul de altul; c) înlăturarea rezultatelor care nu pot fi recunoscute de toate staţiunile examinatoare sau de toţi examinatorii; d) o severă diferenţiere a ceeace este simtom (poate fi recunoscut şi de alţi examinatori) şi a ceea ce este numai indiciu. Impresiunile subiective trebuesc înlăturate.

5) Descrierea psihologică a fiecărui caz trebue să se refere la totalitatea personală, independent de profesiunea pentru care se face descrierea.

6) Valorificarea cazului cercetat şi descris psihologic pentru o anumită profesiune nu este un act ştiinţific, ci o acţiune practică naturală, care trebue făcută numai de un militar.

7) Descrierea şi valorificarea se face fără a avea în vedere un anumit ideal construit, deci liber de orice constrângere schematică.

8) Trebue să avem în vedere eventualele posibilităţi de evoluţie a facultăţilor tânărului individ, mai ales când cu ocazia examenului dă rezultate mai slabe.

9) Mai multă importanţă decât prestaţia cu ocazia examenului, au datele din trecutul tânărului şi atitudinea lui totală şi în afară de staţiunile de examinare, cât şi predispoziţiile lui încă în evoluţie.

10) In cazuri critice interesul statului predomină interesul individului, totuşi atitudinea examinatorului faţă de cel examinat trebue să rămână tot timpul cordială, pentru ca acesta din urmă să nu se indispună şi să rămână convins de necesitatea examenului.

11) Orice examen de specialitate se face abia în urma cercetării caracterologice şi a principiilor ei.

Aceste principii metodice trebuesc aplicate apoi unei practice de cercetare naturală: când vrem să cunoaştem un om în viaţa de toate zilele, ne uităm în ochii lui, ascultăm vocea lui, ne uităm la scrisul său, reflectăm asupra felului său de a gândi şi observa acţiunile lui. Acelaş lucru trebue să se facă de către psihologul specialist, care va trebui să analizeze: a) viaţa celui de examinat; b) expresiunile sale; c) intelectul său; d) acţiunea sa. Mai important decât metoda, este însă psihologul care o aplică. Cercetarea caracterologică va cuprinde:

1) **Analiza vieţei (Lebenslaufanalyse).** Prin ea se studiază date care au avut influenţă asupra evoluţiei sufleteşti a individului, ca mediu, felul şcoalei, schimbări de şcoală, tineretul cu care a conträit, întâlniri cu persoane de valoare sau fără valoare, evenimente în legătură cu state şi cu lumea, etc. Orice explicare mistică, astrologică sau spiritistă a momentelor din viaţa omului trebue însă evitată.

2) **Analiza expresiunilor (Ausdrucksanalyse).** Impresia generală care ne-o face un om în viaţa de toate zilele este determinată mai ales de fizionomia lui (mimica şi pantomimica, de fonetica vorbirei sale, de exprimarea lui verbală, şi în fine, de scrisul lui. Această impresie însă trebue logic şi psihologic controlată şi objectivată, ţinându-se samă că expresiunile omului sunt manifestări sufleteşti inconştiente, spre deosebire de acţiunea omului care e conştientă, deşi o diferenţiere absolută nu se poate face.

Analiza m i m i c e i şi a p a n t o m i m i c e i porneşte de la mişcările vii ale corpului, nu dela formele lui încremenite. Trebuesc deci cercetate, din punct de vedere caracterologic, expresiile vii ale feţei, ca formele ei de mişcare, adâncimea şi lărgimea inervaţiei lor, conlucrarea, decurgerea, bogăţia, variabilitatea şi gradul lor de expresiune. Analiza f o n e t i c e i v o r b i r e i se referă la intensitatea, poziţia tonului, melodia, calitatea, accentuarea, cadenţa şi pauzele în vorbire, care diferă dela om la om. După cum vorbirea va fi mai melodioasă sau mai accentuată, vom putea deosebi, de exemplu, oamenii sentimentali de oamenii de voinţă, etc. Analiza e x p r i m ă r e i v e r b a l e a individului se va referi la alegerea cuvintelor, formarea şi legarea propoziţiilor, structura discuţiilor şi a expunerilor la diferiţi indivizi.

S c r i s u l, — care nu e numai expresiune ci şi acţiune, —

trebue retrăit şi descris simtomatologic, în vederea unei valorificări caracterologice, fără a se lua o atitudine pur grafologică. Momente importante sunt: formele scrisului, decurgerea, direcţia, purtarea şi forma mişcării, siguranţa şi claritatea scrisului, tensiunea şi structura totală a ei. Se vor deosebi astfel scrisuri expresive, scrisuri de acţiune, de structualizare, de destindere, de tendinţă, etc.

3) **Analiza intelectului (Geistesanalyse).** — Această analiză se face cu ajutorul unui examen de inteligenţă şi a unei exploraţii (Exploration), subordonându-le însă sistemului caracterologic integral prin complectări din analiza acţiunei. Nu trebue stabilit numai gradul de inteligenţă, ci şi motivele, direcţiile, metodele gândirii, apoi raportul gândirei faţă de celelalte funcţiuni sufleteşti, cât şi poziţia facultăţii şi a felului de gândire în interiorul personalităţii totale. Cu această ocazie trebuesc cercetate atât de gândirea pur intelectuală cât şi cea „spirituală", adecă acea determinată de valori. Metoda examinării preconizează o compunere raţională a temelor care se dau în vederea examinărei, o exploraţiune, şi o valorificare a examinărei.

In ceeace priveşte *compunerea temelor*, se va avea în vedere: 1) Să dăm posibilitate examinatului să facă lucrări libere spirituale. Nu trebuesc izolate în mod artificial anumite funcţiuni, căci gândim complex şi nu prin funcţiuni elementare. 2) La darea temelor să avem în vedere individualitatea celui de examinat, de exemplu, dacă e un gânditor intuitiv sau nu. 3) Trebue să avem în vedere diferite prestaţii ale gândirei, ca formarea conceptelor, judecăţile, raţionamentele, legarea şi adâncirea ideilor, combinarea şi înţelegerea sensului lor. 4) Deoarece trebue să fim orientaţi asupra anumitor condiţii funcţionale izolate ale muncii intelectuale la cel de examinat, examenul de inteligenţă e bine să fie precedat în prealabil de un examen al atenţiei şi al memoriei. 5) Să cercetăm atât gândirea sprirituală, care are o atitudine de valorificare, cât şi cea pur intelectuală, fără nici o atitudine de valoare. 6) Să nu ne mulţumim însă niciodată numai cu succesul prestaţiei, ci trebue cercetat şi drumul parcurs la el. Să completăm deci rezultatul discutând soluţiile.

Discuţia liberă cu cel examinat, *exploraţiunea* ne adânceşte ideea ce avem asupra „habitusului spiritual" al examinatului. Trebue, cu această ocazie, să-i dăm posibilitate să se exprime în mod liber, ceea ce priveşte trecutul său, planurile lui de viaţă, să ia o atitudine liberă faţă de anumite probleme spirituale, să se judece singur, şi să-şi motiveze planurile sale.

Pentru *valorificarea* propriu zisă (Auswertung) e de asemenea important să nu ne referim atât la succesul prestaţiei, cât la descrierea felului de prestaţie, căci principiul caracterologiei este să accentueze aptitudinele şi nu prestaţiile momentane. Astfel

descrierea muncilor intelectuale constatate cu ocazia diferitelor prestaţii, ne vor da habitusul spiritual, care ne va servi ca punct de plecare pentru certificatul caracterologic. Vom descrie în primul rând atitudinea pur intelectuală a examinatului, şi în al doilea rând determinaţiunile lui spirituale de valoare, deoarece acestea din urmă pot să depindă de cele d'întâiu. Diferitele prestaţii vor fi notate de către examinator *descriptiv*, (Bechhreibendes Textgutachten); unde e posibilă o notare cantitativă, de ex. pentru o problemă matematică, se poate da şi notă predicativă, care trebue să aibă însă şi ea sensul unei descrieri. Nu se vor da note prin cifre sau puncte. Când se va constata o mare diferenţă între predispoziţiile examinatului şi prestaţia sa, mai ales din cauza unei concepţii proprii a lui, se va lua o ultimă hotărâre având-se în vedere personalitatea lui totală şi nu numai analiza intelectuală.

4) **Analiza acţiunei (Handlungsanalyse).** — Aci centrul preocupărei va fi partea volitivă a omului, inclusiv cea fizică. Voinţa omului se poate manifesta *reactiv* şi *spontan-activ*. Ea se aplică în viaţa de toate zilele la formarea *obiectelor concrete*, la formarea obiectelor *abstracte* şi la *influenţarea oamenilor vii*. Felul formărei obiectelor abstracte a fost cercetată cu ocazia analizei intelectului.

Intrebarea caracterologică la analiza acţiunei este: Cum se pune în funcţiune voinţa, ce forţă îi stă la dispoziţie, şi ce poziţie ocupă ea în atitudinea totală sufletească?

Ceace priveşte *acţiunea reactivă*, ea poate fi cercetată la aparate de reacţiune. Trebue însă să ţinem seamă că aci e vorba de un tip de reacţiune la care atât câmpul de excitaţie cât şi cel de reacţiune sunt mărginite, apoi excitaţiile compuse de lucruri concrete sunt fără nici-o însemnătate pentru viaţa interioară a celui de examinat. Totuşi această metodă ne va permite să conchidem întrucâtva asupra felului de acţiune a candidatului şi în alte cazuri. Reacţiunile pot fi *momentane*, ceace se poate observa de ex. la mânuiri de armă, cât şi de durată, când atenţia trebue încordată tot timpul, de ex. la trageri de luptă. Amândouă reacţiuni pot fi cercetate cu ajutorul aparatelor

Acţiunea spontană mai intensă se cercetează cu ajutorul unui examen mai lung, de 45 de minute. Este *examenul de lucru* (Arbeitsprüfung), numit şi *şirul de ordine* (Befehlsreihe). Candidatul execută anumite ordine, lăsându-i-se să-şi aleagă singur mijloacele de execuţie. Se poate da atenţie, fie timpului, fie calităţii muncii. Facultăţile *fizice* sunt examinate prin anumite probe de sport. Pe lângă chestiunile principale, cu punerea în funcţie a voinţei, forţei de care dispune, poziţia pe care o ocupă în totalitatea sufletească, putem observa şi însemnătatea intelectului, pentru ordinea acţiunilor de voinţă, predispoziţiile practice şi a-

numite însuşiri de caracter, ca zelul, etc. Toate funcţiunile sufleteşti însă se manifestă altfel în stare de repaus şi altfel în stare de excitaţie. De aceia e bine ca munca principală să fie repetată, excitând sau liniştind, după nevoie, pe candidat.

Partea cea mai principală însă a acestui examen este aceea la care *candidatul acţionează în raport cu oamenii*. Este *proba de şef-conducător* (Eührerprobe), care se încheie cu un *colocviu* (Schlusskolloqium). Sensul acestei probe nu este, de sigur, a observa cunoştinţele pedagogice ale examinatului, de care încă nu dispune, ci trebue studiat mai ales felul muncei lui, cantitatea forţei, şi poziţia acţiunei în atitudinea sa totală sufletească. Candidatul are aci posibilitatea de a se prezenta în mod absolut liber, să pună în funcţie nu numai voinţa ci întreaga sa personalitate. Nu este atât de important dacă candidatul reuşeşte în acţiunea sa de conducător şef, ci dacă reuşeşte ca personalitate, să nu se dea învins.

Prin *colocviul de încheere* candidaţii şi examinatorii formează laolaltă o comunitate de muncă, având la bază o retrăire comună. Se pune o chestiune la discuţie, la care candidaţii iau atitudini absolut libere, se excitează ambiţia şi spiritul de concurenţă, fără a se creia o atmosferă de luptă prea exagerată. La sfârşit examinatorii vor interveni, creind din nou o atmosferă de camaraderie pură, aşa că candidaţii vor rămânea cu convingerea că au trăit un moment important în viaţa lor, că n'au fost numai obiecte de cercetare, ci oameni iubiţi şi respectaţi.

Intr'un articol „Uber Menschenauslesemethoden" (Despre metode de selecţiune a oamenilor), în revista „Soldatentum„, 1934, Nr, 1, d-l Dr. Simoneit îşi pune între altele întrebarea: Cum este posibilă o analiză psihologică- ştiinţifică a oamenilor? Referindu-se la metoda sa, răspunde la această întrebare afirmativ, arătând că: a) se aplică regula *raţiunii suficiente*, căci simtomele pe care le percepem, expresiunile, sunt manifestările unor însuşiri sufleteşti, care le putem verifica în decursul examenului; b) Multiplicitatea fenomenelor poate fi redusă la *concepte* generale şi anume la acele complexe simtomatologice perceptibile; c). Cele recunoscute pot fi sistematizate, însă în locul unui sistem logic fără nici o contrazicere, vom avea un sistem natural viu, ale cărui concepte generale vor fi *tipurile* de oameni; d). Cele constatate pot fi *verificate* prin repetare şi prin reexaminări de către mai mulţi examinatori.

D-l Simoneit însă îşi dă seamă că cercetarea părţii afective şi volitive a omului e foarte grea, deoarece nu se pot produce conflicte morale sau situaţii de luptă reale. Din această cauză nici nu există o metodă psihologică pentru examinarea directă a curajului! Astfel cele constatate cu ocazia examenelor, vor trebui verificate mai târziu printr'un control al vieţei, care pune la

o încercare reală oamenii, şi ne va arăta care anume tipuri răspund sau nu aşteptărilor.

* * *

Vedem deci că prin metoda caracterologică s'a renunţat la sistemul vechilor psihologii, care studiau fenomene izolate de cunoştinţă, pe care le reduceau la elemente simple, în loc de a le explica prin personalitatea respectivă care stă la baza lor. După concepţia caracterologică, personalitatea se manifestă ca o unitate vie, sub forma diferitelor ei expresii, ca mimica, fizionomia, fonetica vorbirei etc., corpul fiind considerat ca expresia sufletului. Totuşi prin această metodă nu se cade în greşeala metodei behavioriste, care se reduce numai la cercetarea comportamentului, la observarea exterioară a conduitei oamenilor. Metoda caracterologică nu neglijează metoda introspectivă, care se aplică cu ocazia analizei vieţei şi chiar cu ocazia celorlalte analize. Faptul că s'a dat importanţă manifestărilor de expresii şi de acţiune nu poate decât să fie binevenită la o metodă de examinare a viitorilor militari, care în primul rând vor trebui să fie oameni de acţiune. Că d-l Simoneit n'a renunţat însă nici la metoda psihotehnică, care procedează cel puţin „ca şi când" ar asculta de legile ştiinţifice naturale, o dovedeşte faptul, că într'un loc arată singur că este nevoie de un examen prealabil al atenţiei şi al memoriei. Dar mai multă importanţă decât metoda, după cum spunea însuşi d-l Simoneit,—o are psihologul care o aplică.

După cunoaşterea personalităţii individului, indenpendent de scopul pentru care va fi selecţionată, vine a doua problemă: Intrucât personalitatea constatată va corespunde cerinţelor unei anumite arme. Dl. Simoneit ne dă şi o psihologie a diferitelor munci milliare, ca marşul, observarea, măsurarea distanţelor, conducerea automobilului şi a avionului, tragerea şi recunoaşterea. Ne-ar fi interesat însă şi condiţiile speciale după arme pe care trebue să le îndeplinească un viitor ofiţer. Acestea, de sigur, nu ni le închipuim ca nişte norme rigide, de la care n'ar fi posibilă nici o abatere, ci sub formă de directive generale cum sunt bună oară monografiile psihologice făcute în acest scop în Franţa şi Belgia.

Insuşiri fizice şi sufleteşti *generale* care s'ar putea cere unui viitor ofiţer, le găsim într'un articol din revista „Soldatentum", scris de Colonelul *Schimirigh*, şi anume :

Fizicul : Forţa trupescă.
Mişcări repezi ale corpului.
Plăcere pentru mişcările corpului în scopul promovărei acţiunei de voinţă.

Voinţa: Tărie de voinţă,
Tărie de caracter,
Cunoaşterea de sine,
Tendinţa stabilă şi sigură în urmărirea unui scop,
Predispoziţie momentană pentru o acţiune,
Perseverenţă.
Plăcere pentru acţiune.

Intelectul: Atenţiune stabilă asupra eului,
Percepere clară, memorie sigură,
Gândire disciplinată, îndreptată asupra unui scop.
Facultatea de a reprezenta ordonat şi concret ideile proprii,
Inteligenţă practică, apropiată de viaţa reală,
Simţul orientării desvoltat.

Sentimentul: Căldura sentimentelor,
Tact,
Sinceritate,
Inţelegere socială,
Jertfă de sine,
Facultatea de a se entuziasma pentru valori ideale ca: şef, popor şi patrie.

De sigur că există în laboratorul psihologic al armatei germane anumite directive şi privitor la însuşiri speciale după arme, ce ar trebui să se ceară unui viitor ofiţer, care probabil nu sunt accesibile decât examinatorilor iniţiaţi. Problemele psihologice militare principale în Germania sunt abordate în cartea „Wehrpsychologie" şi în revista „Soldatentum". Iar sistematizarea şi precizarea problemelor, se face de către o comunitate de muncă a psihologiei militare, care în privinţa selecţiunei valorilor editează în prezent o lucrare cuprinzând 28 de volume şi care poartă titlul de: Die Lehre von der praktischen Menschenkenntnis (Praktische Charakterologie). Studiul lor va fi indispensabil pentru oricine lucrează în această direcţie.

Principiul însă pare a fi de „a se decide dela caz la caz", s'ar putea spune că leit-motivul acestei metode este „respectul faţă de personalitatea umană", preconizată de filosoful Kant, dar şi de Goethe, pentru care personalitatea umană este „o formă vie care nu se poate ciopărţi":

Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt,
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Căpitan Gustav Adolf Zikeli

Recenzii

GÉNÉRAL PÉTIN: Le Drame Roumain (1916—1918)[1]

Cartea aceasta, publicată de trei ani deja, a trecut aproape neobservată de publicul românesc, deşi ea povesteşte unul dintre momentele cele mai tragice şi mai hotărâtoare ale răsboiului nostru: bătălia de pe Argeş pentru apărarea Bucureştilor în Noembrie şi Decembrie 1916. Socotim necesar să atragem atenţia asupra ei, mai ales în această revistă care se adresează mai ales elevilor şi ofiţerilor de la liceele militare. Interesul pentru această carte trebue să fie cu atât mai mare, cu cât autorul ei, generalul Pétin (a nu se confunda cu mareşalul Pétain) a fost şeful Statului Major al generalului Berthelot şi prin urmare, în măsură de a cunoaşte perfect desfăşurarea evenimentelor şi cauzalitatea lor.

Care au fost isvoarele de informaţie ale generalului Pétin pentru a scrie această lucrare? Generalul spune el însuşi: au fost cele pe care şi le-a procurat din archivele Misiunii Militare franceze, din carnetele ofiţerilor detaşaţi la diferite mari unităţi, ordinele de operaţiuni ale Cartierului general român. La aceasta s'au adăugat informaţii scoase din lucrarea generalului Falkenhayn şi din unele monografii germane asupra operaţiunilor militare ce au dus la ocuparea Olteniei şi Munteniei. Informaţii, deci, pe cât de numeroase, pe atât de variate. Cartea începe cu o prefaţă scrisă de generalul Weygand, unul dintre cei mai distinşi soldaţi din Franţa, până mai dăunăzi şeful marelui Stat Major al armatei franceze. Generalul spune în această prefaţă că, dacă poporul român are o recunoştinţă duioasă pentru Misiunea Militară franceză, Franţa „nu simte mai mică recunoştinţă faţă de România, care a intrat în răsboi în August 1916, într'un moment când rezultatul luptei era nesigur, şi care a permis armatei

1) Payot. Paris (1932)

ruse...... să mai resiste încă 6 luni. Ce s'ar fi petrecut pe frontul oriental fără intervenţia sa?"

Generalul Pétin nu face un istoric al întregului nostru războî. El povesteşte un moment cu deosebire dramatic şi pe care îl socoteşte ca punctul culminant din partea I-a a răsboiului nostru: bătălia pentru apărarea Bucureştilor, care dacă ar fi avut rezultatul dorit şi scontat de conducerea noastră, ar fi schimbat faţa lucrurilor, şi ar fi putut avea urmări nebănuite. Despre faptele dinainte şi de după această bătălie, nu vorbeşte decât atât cât era necesar pentru a o încadra.

* *
*

La sosirea Misiunii Militare franceze, situaţia armatei române, aşa de promiţătoare în primele zile ale răsboiului, devine critică, din cauza inactivităţii armatei de la Salonic şi din cauza nerespectării angajamentelor luate de armata rusă. Generalul Berthelot propune o defensivă energică în Carpaţi şi pornirea unei ofensive viguroase în Dobrogea. Inactivitatea Ruşilor şi precipitarea evenimentelor în Carpaţi nu permit realizarea acestui plan.

Intr'adevăr, cu toată victoria strălucită repurtată de armata română la Jiu, Comandamentul român nu are forţe disponibile pentru a opri trupele germane. Acestea, după ocuparea Craiovei, înaintează spre Olt, cu planul evident de a cădea în spatele armatei care apăra Carpaţii la răsărit de Olt. Comandamentul român hotărî atunci o mare bătălie, care avea ca scop să oprească hotărât înaintarea germană pe Oltul superior şi să arunce din nou în Oltenia trupele inamice ce vor reuşi să treacă Oltul mijlociu în Muntenia. Bătălia aceasta, pe care avea s'o conducă generalul Prezan, n'a mai putut avea însă loc, din cauza trecerei trupelor germano-turco-bulgare ale lui Makensen peste Dunăre la Zimnicea, în ziua de 23 Noembrie. Ţinta armatei inamice era pe deoparte să ocupe Bucureştii, iar pe dealta, căzând în spatele armatei ce apăra Carpaţii, s'o silească să capituleze sau să-i impună o retragere dezastruoasă.

Comandamentul român se hotărî să facă încercarea supremă de a salva capitala printr'o bătălie, a cărei ţintă era următoarea: să arunce peste Dunăre trupele lui Makensen, peste Olt pe cele a lui Falkenhayn şi să stabilizeze frontul pe Olt, până la refacerea trupelor române extenuate de trei luni de lupte neîncetate.

Conducerea supremă a bătăliei a fost încredinţată generalului Prezan.

Nu vom putea, desigur, intra într'o descriere amănunţită a felului cum au decurs luptele, ci ne vom mărgini la o indicaţie sumară.

Conform planului comandamentului român, lupta avea să se dea pe Argeş. Trebuia ca, în primele trei zile ale bătăliei, armatele inamice ce veneau din Oltenia şi cele ce trecuseră Dunărea, să fie bătute, pentru a putea face faţă pericolului care sigur în acest timp va fi devenit ameninţător la flancul drept. Disproporţia era însă foarte mare, atât în ce priveşte efectivele, cât şi în ce priveşte înzestrarea cu armament; armata română era în imposibilitate de a intreprinde această acţiune fără ajutorul armatei ruse. Această intervenţie era condiţia sine qua non a victoriei şi, dacă n'ar fi avut siguranţa că ea se va produce, Berthelot n'ar fi sfătuit şi comandamentul român n'ar fi intreprins această bătălie.

* * *

Caracteristica acestei bătălii este că, deşi având loc la doi ani după începerea războiului mondial, ea este în pură tradiţie a războiului de mişcare: adică ea caută răsturnarea situaţiei strategice prin îndrăsneala combinaţiilor şi repeziciunea mişcărilor. In primele zile, cât timp raportul de efective n'a fost prea mult în defavoarea armatei române, aceasta nu numai că a resistat cu succes atacurilor inamice, dar în unele sectoare a reuşit să respingă trupele germane, să repurteze asupra lor victorii însemnate, făcându-le perderi şi luându-le un considerabil material de război. Se părea că soarta începe a surâde din nou soldaţilor noştri şi că o nouă Marnă va salva Bucureştii şi întreaga Muntenie.

Aceste victorii n'au putut avea însă un resultat hotărâtor, fiindcă fiecare zi aducea o schimbare defavorabilă nouă în raportul de forţe.

Intregul front de pe Argeş este atacat cu forţe formidabile prevăzute cu un material superior. Trupele noastre, care dela începutul războiului nu cunoscuseră ce e odihna şi fugiseră din Moldova în Dobrogea şi de aci în Muntenia, cu tot eroismul lor şi priceperea şi hotărârea comandanţilor, erau în absolută imposibilitate de a rezista colosalei avalanşe fără ajutorul grabnic al armatei ruse. Aceasta era în apropiere de câmpul de bătălie, iar alte trupe în drum spre Bucureşti. Insă toate încercările disperate făcute pe lângă ele n'au reuşit să le determine să intervină: au stat la câţiva chilometri şi au asistat cu o criminală nepăsare la supremul sacrificiu al aliatei lor, prinsă într'o disperată încleştare pentru apărarea cauzei comune.

A survenit panica cunoscută în armata rusă, care a părăsit frontul lăsând un mare gol în linia română, şi a zădărnicit orice încercare de rezistenţă. Armata română a fost nevoită să se retragă pas cu pas, să părăsească Bucureştii şi continuându-şi retragerea să se oprească pe linia Siretului. Cu aceasta se termina partea întâia a războiului nostru: cu toate victoriile iniţiale ale

armatei noastre, cu toate imensele sacrificii de oameni, cu toată priceperea şi devotamentul comandanţilor, această primă parte a războiului se sfârşia cu pierderea celei mai bogate părţi din ţară, din cauza inactivităţii armatelor dela Salonic şi a indiferenţei criminale a Ruşilor.

Cu toate suferinţele ne mai pomenite ale armatei retrase din Muntenia, cu toate lipsurile de tot felul şi cu toate epidemiile teribile care au decimat şi armata şi populaţia civilă, în câteva luni numai, această armată a reînviat şi primăvara anului 1917 o găseşte mai puternică şi mai hotărâtă pentru luptă ca ori când. Lumea află cu uimire existenţa acestei armate prin strălucitele victorii dela Mărăşti şi Mărăşeşti. Din nenorocire revoluţia rusească şi anarhia care a urmat, au desfiinţat armata rusă şi au lăsat trupele române în faţa întregei armate germano-austro-ungare şi a acoliţilor lor. Guvernul român este silit să înceteze lupta şi să primească pacea provizorie dela Bucureşti. Când, peste câteva luni, imperiile centrale sunt înfrânte, armata română e din nou mobilizată şi împreună cu armata lui Berthelot isgoneşte pe Germani din Muntenia şi pe Unguri din Ardeal. Regele intră în Bucureşti în entuziasmul populaţiei şi al armatei. Suferinţele nespuse ale întregului popor românesc se termină în apoteoză: unirea Românilor de peste tot într'o singură ţară, aşa cum au visat'o marii vizionari şi marii patrioţi.

*
* *

Ne rămâne să arătăm aprecierile generalului Pétin asupra armatei române şi asupra atitudinei armatei ruse în aceste momente tragice.

Mai întâi în ce priveşte pe şeful suprem al armatei; pe regele Ferdinand. Generalul îi aduce un omagiu entuziast şi laudă marilor sale calităţi: un simţ incomparabil de demnitate regală, dragostea sa sinceră pentru România, loialitatea sa faţă de ţara sa şi faţă de aliaţi, încrederea neclintită în victoria cauzei româneşti şi statornicia sa pe drumul onoarei, chiar când cele mai mari primejdii îl pândeau pe acest drum.

In privinţa comandanţilor: dacă recunoaşte insuficienţa generalului Iliescu, are cele mai hotărâte cuvinte de laudă pentru gen. Prezan, la care vede calităţi excepţionale de pătrundere, de claritate, de supleţe de spirit şi de hotărâre. Pentru mulţi alţi generali români are cuvinte foarte măgulitoare, pentru priceperea şi curajul de care au dat dovadă.

Pentru trupe, în sfârşit, laudele sale sunt fără cea mai mică rezervă: cu toată superioritatea numerică şi technică a germanilor, aceste trupe au rezistat cu o admirabilă hotărâre şi chiar au obţinut victorii parţiale, cu atât mai preţioase cu cât aceşti soldaţi luptau neincetat de trei luni, fără nici un repaus adevărat.

Soldatul român a dat dovadă de o neîntrecută rezistență și fizică și morală, notată cu admirație de colonelul de Roincé în notele sale.

Ei bine, toate aceste calități au fost zădărnicite de defecțiunea rusă. Generalul Pétin dă nenumărate dovezi de reaua voință rusească față de România. Chiar dela începutul campaniei, când armata română, ținea încă în stăpânirea sa toate trecătorile Carpaților, Comandamentul rus cerea retragerea acestei armate pe linia Siretului și trupele ruse, când au început să vină, au organizat poziția pe linia aeeasta, ceea ce înseamnă că ei n'aveau nici decum intenția de a împiedeca ocuparea Munteniei. Dovada indiscutabilă a fost făcută în timpul bătăliei de pe Argeș, când, după repetate insistențe, câteva divizii ruse au fost trimise îndărătul frontului român, ele n'au voit în nici un caz să ia parte la luptă. In timp ce armata română îndeplinea supremul sacrificiu, nimic n'a putut determina pe comandantul acestor trupe să intervină, așa cum era obligația lor, ceeace ar fi schimbat situația. Când s'a amintit acestui general Rașvoi despre inactivitatea criminală a lui Grouchy la Waterloo, el a răspuns că n'a venit să asculte un curs de istorie. Nepăsarea, trădarea Rușilor, după ce ne-au făcut să pierdem Dobrogea, a fost cauza determinantă a pierderii bătăliei depe Argeș și a întregei Muntenii. Sistemul a continuat apoi prin șicanarea în aprovizionarea armatei române, în refacere cu material de război și material medical. In fine lovitura de grație: ofensiva începută așa de strălucit în vara lui 1917 a fost zădărnicită de o anarhie care pune stăpânire pe întreaga armată rusă și în urmă pacea rușinoasă de la Brest-Litovsk a silit la armistițiu o armată plină de avânt și care avea toate șansele să-și ia o strălucită revanșă.

Vorbind in general despre intervenția armatei române, generalul Pétin recunoaște în termenii următori importanța ei pentru cauza comună a aliaților: „Noi n'am uitat și nu vom uita că România a intrat în război alături de noi într'o epocă în care războiul era departe de a fi câștigat, a doua zi după Verdun și în seara luptelor de la Lomane. Noi ne vom aminti că intervenția sa a deplasat din Apus spre Răsărit un număr mare de divizii germane; că în 1917 ea a reînsuflețit cu credința că întreg frontul rus dela sud-vest, care fără ea, s'ar fi năruit lamentabil încă din Iunie 1917. Am fi văzut deci la acea dată batalioanele germane pătrunzând în Odesa și Rusia făcând pacea cu 6 luni mai curând. Ar fi fost năvala trupelor germane depe frontul rus spre frontul francez, grăbită cu 6 luni, și asaltul pentru pace ar fi fost deslănțuit atunci când armata americană nu figura în Franța decât prin câteva divizii slabe. Ce s'ar fi întâmplat în acest caz?".

Această recunoaștere a generalului Pétin este confirmată prin cuvintele pline de o și mai mare autoritate a generalului

Weygand, şef al statului major al armatei franceze, care face aceeaşi elogioasă apreciere asupra rolului armatei române în războiul mondial.

Octav Gheorghiu

* * *

I. M. Raşcu, *Eminescu şi catolicismul*, Bucureşti, tip. „Lupta", 1935.—Articolul recent al d-lui Raşcu face parte dintr'un curs ţinut la Seminarul catolic din Bucureşti, în care autorul a întreprins cercetarea unor aspecte religioase ale literaturii române. Incepând prin a recunoaşte caracterul ipotetic al unora din afirmaţiile sale şi prin precizarea că ideile spicuite din opera lui Eminescu nu „sînt numaidecît acelea care ar caracteriza definitiv personalitatea poetului", studiul se impune atenţiei în primul rînd prin prudenţa cu care autorul păşeşte pe un teren atît de lunecos. După ce urmăreşte momentele cînd poetul a venit în contact mai susţinut cu catolicismul,—Cernăuţi, Blaj, Viena,—autorul insistă asupra notelor catolice pătrunse în poezia lui Eminescu şi se completează arătînd părerea poetului despre funcţiunea culturală a bisericii catolice şi atitudinea lui în polemica stîrnită de înfiinţarea arhiepiscopiei latine din Bucureşti.

Din mărturiile pe care dl. Raşcu le culege cu multă atenţie, se desprinde clar simpatia cu care poetul romîn privea catolicismul. El nu se sfieşte nici un moment de a pune în lumină superioritatea pe care biserica occidentală o deţine, în ordine culturală, faţă de cea răsăriteană. Cum se explica, în cazul acesta, opoziţia hotărîtă pe care poetul o face proectului de lege, devenit în scurt timp realitate, ce viza înfiinţarea unei arhiepiscopii catolice la Bucureşti ? Cu scopul de a răspunde acestei chestiuni, autorul pune în lumină o serie de argumente aduse de Eminescu spre a arăta că, dedesuptul acestui fapt, trebuia să se vadă intervenţia interesată a unor state vecine, care urmăreau să creeze dificultăţi dinastiei. Dl. Raşcu nu uită însă nici faptul că articolele poetului aveau în primul rînd misiunea de a combate măsurile guvernului liberal.

Capitolul asupra căruia am fi dorit ca autorul să stărue mai îndelung este acela în care sînt urmărite notele catolice din poezia lui Eminescu. Se insistă cu bună dreptate asupra unor elemente lexicale, care ne pot duce cu mintea şi către arhitectura catolică (*domă, boltă*), se menţionează „duiosul organelor avînt" şi „cartea cea de rugă", pe care, în biserică, „alunecă-a ta dreaptă" ; dar cu tot atîta dreptate autorul caracterizează toate acestea drept presupuse şi plauzibile frecventări". Acolo unde părăsim domeniul ipoteticului, este cultul poetului pentru Maica Domnului, care figurează în opera lui Eminescu cu atributele ce i le dau rugăciunile catolice. Interesul susţinut pentru această

temă este mărturisit de numeroasele transformari pe care le suferere *Rugăciune*-a. In sprijinul acestor afirmaţii ale d-lui Raşcu s'ar putea cita şi unele versuri din *Inger şi demon* care, ms. 2259 (citez după ediţia Botez), sună:

Ăngerul-copilu stă, plînge şi la mama 'ngenunchiază
Mama lumei, mama milei, mama plăngerilor sale.

De altfel chestiunea s'ar putea extinde. Portretul femeii în opera lui Eminescu se prezintă adeseori sub o notă religioasă, care ne face să ne gîndim la portretul Madonei din biserica occidentală. Din punctul acesta de vedere ar fi binevenit un studiu care să urmărească influenţa artelor plastice catolice, în primul rînd influenţa lui Rafael, (pe care poetul romîn l-a socotit totdeauna în serviciul bisericei), în poezia eminesciană. Coroborată cu studiul vocabularului pe care poetul îl întrebuinţează atunci cînd face portretul femeii, cercetarea ar desvălui şi alte aspecte ale problemei pe care dl. Raşcu o pune în discuţie.
O sarcină pentru care d-sa este recomandat, printre primii, de seriozitatea contribuţiei sale ştiinţifice de pînă acum.

D. Popovici

*
* *

Gh. Brăescu, *Conaşii*, roman (Naţionala-Ciornei Buc. 1935).— După răsboi, schiţele d-lui Brăescu s'au bucurat de popularitate, fiind cu predilecţie gustate de cei ce îl trăiseră, deoarece numai acum, când îşi aduceau aminte evenimentele, îşi dădeau seama de unele aspecte comice ale lor. Cei întorşi din răsboi simţeau nevoia să şi libereze sufletul de spectrul morţii şi al mizeriei, şi se pare că n'o puteau face decât prin tălmăcirea amintirilor tragice în termeni de farsă. Literatura d-lui Brăescu a corespuns acestei trebuinţi legitime. Publicul n'a avut ocazia să aleagă, ci a primit numai ceia ce i s'a dat: o literatură cu teme banale şi josnice, tratate cu un umor ieftin şi grosolan. Dar psihoza răsboiului a fost, în sufletul poporului nostru, un fenomen de suprafaţă. Cred că la noi aproape nu există nici un om care să păstreze în suflet emoţiile din răsboi întipărite aşa de adânc, încât să reprezinte factori psihici determinanţi ai vieţii sale. Aşa se explică pentru ce noi n'avem o literatură adevărată, care să-şi aibă isvoarele în emoţiile din răsboi. Din această pricină, orice nouă scriere a d-lui Brăescu apare în librării ca un strigoi. Domnul Brăescu îşi dă seama că nu mai are public, căci încearcă, e cazul romanului „Conaşii", să se ridice la problema morală a societăţii noastre. Răsboiul rămâne un factor cu influenţă asupra vieţii morale. Autorul face procesul familiei boereşti, o temă mai veche şi tratată diferit în literatura

noastră, — pe care răsboiul şi împroprietărirea a sărăcit-o şi a împins-o pe panta imoralităţii.

Ca un fel de predestinare în pragul romanului se înfăţişează un popă beţiv, un ofiţer incult şi incornorat şi o soţie pretenţioasă şi adulteră. Numai Iaşul, ca reşedinţă a atâtor „Conaşii", poate să adăpostească asemenea putreziciuni, „Iaşul nu e mare. Moştenitorii veseli se numără pe degete. Sunt cunoscuţi de toată lumea. Negustori, chelneri, birjari, îi tratează cu familiaritate corectată cu titlul de „conaş" alăturat pe lângă numele de botez: conaş Toto, Lulu sau Bébé, porecle gingaşe de mamă, talismane care îngăduesc orice aspiraţiuni.

Aproape nu există boer moldovean, care să nu-şi fi mâncat averea în oraşul său natal, lucind un moment ca stele de varieteu, pe ecranul celebrităţilor locale, dispărând ca dânsele, fără sgomot, înmormântându-se pe veci în vre-o administraţie a statului, unde mânueşte bani publici" (pag. 32) Inalta societate moldoveană e pătrunsă de o mare doză de superficialitate şi preţiozitate, în primul plan stau jocul de cărţi, bârfeala şi adulterul, totuşi le înfrânează încă o oarecare rezistenţă morală. In această atmosferă s'a format familia Pavli. Poate că ar fi rămas să ducă viaţa, ţesută din întâmplări mărunte şi monotonie, a celor de un fel cu ei, dacă n'ar fi venit războiul să pună pe Vasilică şi Cocuţa Pavli în faţa unei realităţi brutale şi să-i târască în mocirlă. Răsboiul e un fenomen social generator de imoralitate; imprejurările pe care le crează scot în relief laşitatea, incorectitudinea şi gustul vieţii de excitaţie şi sexualitate. Vasilică Pavli face răsboiul într'un serviciu ferit de riscuri. Nici nu e în stare să privească realitatea în faţă. Printre prietenii săi apropiaţi se află amantul Cocuţei; el ştie şi acceptă fără resentimente, căci nu vrea să-şi turbure viaţa. Cocuţa care se plictiseşte cu un amant fără notorietate, se lansează ca prietena unui ataşat militar italian, adus să locuiască chiar în casele lor. Soţul ei trece pe al doilea şi devine musafir şi prieten în propria sa familie. Sfârşitul răsboiului trezeşte lumea şi o trimete la ocupaţiile ei normale; rând pe rând părăsesc oraşul cei ce întreţineau cercurile de petreceri, cu bani, cu spirit şi cu gust de viaţă. In viaţa sentimentală a societăţii aristocrate se produce un gol imens. Fiecare trăeşte amărăciunea gândurilor de după despărţire. Cocuţa sufere de singurătate şi plictiseală: pacea înseamnă pentru ea spulberarea unui vis frumos. Sub aspectul moral ca şi sub cel material, tânăra familie Pavli e numai o epavă. Dar e sortită să se afunde mereu în noroi; porneşte spre Bucureşti, oraşul magic, mai cu seamă prin senzaţiile continuu proaspete cu care umple viaţa celor obosiţi, şi aci caută un rost în viaţa mondenă. Un magazin de mode pare o mină de aur. „Conaşii" vând pălării şi mărunţişuri. E însă o existenţă mediocră. Cocuţa nu se

poate mulțumi cu această viață. I se prezintă ocazia. Soțul și amantul o conduc la gară și ea pleacă la Paris însoțită de un om uzat și scârbit de viață. S'a înapoiat la București .dezamăgită. O nouă afacere începe să le surâdă. Un mijloc de îmbogățire sunt tripourile, care în capitală speculează viciile. Aici autorul pune în scenă o reuniune la «clubul prizonierilor români», pe care o caricaturizează și o banalizează până la neverosimil. Din punct de vedere artistic e o oroare. Pavli întemeiază un tripou. Se câștigă foarte mult. Familia furnizează clienți. Todiriță Pavli, care, gospodar și socotit, a rămas la moșie și cunoaște numai afacerile e ispitit și atras în vălmășagul mulțimii interlope din tripouri. Atmosfera îl schimbă repede, deoarece și în el mocnește germenul imoralității. Intrat în această atmosferă, el se dedă la vicii cu dârzenia omului venit din viața liniștită și reconfortantă a conacului boeresc. Din punct de vedere afectiv, a ignorat viața de familie, ca toți cei din neamul său și a considerat femeia ca un obiect de folosință. Acum culege rezultatele. Muki Pavli a rămas la țară, duce viața sănătoasă a trupului, dar și natura o cheamă la dragoste, așa cum partenera ei Cocuța Pavli e împinsă în brațele amanților de mediul civilizat unde trăește; cele două femei ascultă de aceiași lege: goana după dragoste. In acest destin adulterul stă ca o predestinare. Viața „conași"-lor se scurge sub imperiul imoralității.

Mihai Uță

*
* *

G. Bouligand, Ch. Brunold, A. Grumbach, M. Morand, P. Sergescu, M. Taboury, A. Turpain: *L'evolution des science physiques et matematiques.* (Paris 1935).

Sub acest titlu volumul conține o serie de conferințe ținute la Universitatea din Potiers care tind să ne prezinte o sinteză a tendințelor manifestate în știința contimporană.

Suntem departe, în știință de o stare de echilibru și de definitivă certitudine. Teoriile cele mai ingenioase devin caduce în cițiva ani, pentru a fi înlocuite cu altele, tot atât de efemere. Mai mult ca oricând știința se clădește pe ruine.

Dar, cum numai A. Turpain, într'una din conferințele publicate în volum, „ce qui fait que la science progresse c'est qu'elle n'est jamais sûre de rien".

Suntem departe, după cum se vede din chiar părerea unui om de știință, de credința în infailibilitatea stiinței și în certitudinea rezultatelor ei, care însuflețea pe savanții secolului trecut.

Din studiile reunite în volum, se desprind două *teme* în jurul cărora se face critica științei.

Ideea că teoriile asupra lumei, după ce au fost părăsite revin iarăși la modă revizuite și îmbogățite cu un nou material

de fapte: teoria atomică inventată în antichitate şi verificată azi în laborator,—ideea unităţii materiei şi a transmutabilităţii metalelor, scumpă alchimiştilor din evul mediu şi azi verificată teoreticeşte, —ideea corpuscularităţii luminei lansatăde Newton părăsită timp de un secol şi reluată azi de Broglie etc.

In al doilea rând ideea paradoxală în aparenţă a unei duble polarităţi către care gravitează teoriile ştiinţifice moderne. Intr'adevăr există azi în ştiinţă partizani ai determinismului şi ai indeterminismului, ai continu-ului şi al discontinu-ului, ai teoriei şi ai experienţei.

Şi, ce e mai curios se pare că toate aceste teorii contradictorii sunt de-o potrivă de îndreptăţite şi că trebue să renunţăm la o explicaţie unitară a cosmosului, anumite fenomene supunându-se unor stricte legi cauzale, pe când altele, cum sunt fenomenele intra-atomice se desfăşoară într'o lume lipsită de orice legalitate. La fel, noţiunea de continu, indispensabilă în geometrie şi mecanică trebuie părăsită când studiem fenomenele optice şi electrice care se acomodează mai bine cu o explicaţie prin discontinuu, prin teoria quantelor a lui Planck.

Suntem departe de o explicaţie unitară a lumei, şi poate cum gândea Poincaré, simplitatea nu e numai decât semnul adevărului.

Pe lângă aceasta ştiinţa tinde să devie hermetică,—rezervată unui număr restrâns de savanţi care utilizează simboluri şi raţionamente foarte stranii pentru acei deprinşi cu noţiunile tradiţionale.

Sunt cu atât mai interesante aceste studii, scrise de oameni de ştiinţă pozitivă, care discută principiile pe care se bazează matematicile şi fizica, acum când aceste ştiinţe sunt într'o fază de prefacere şi de înoire.

In această culegere figurează şi un Român dl. P. Sergescu, profesor la Universitatea din Cluj, care ne dă un magistral studiu asupra tendinţelor matematicilor contemporane în Franţa, studiu de sinteză bogat în informaţii, precis şi pătrunzător.

Acest tablou al matematicilor dela revoluţia franceză până azi arată evoluţia Spiritului ştiinţific şi al metodelor întrebuinţate în ştiinţă.

Matematicile franceze se desvoltă, în ultimii 70-80 ani sub semnul criticismului, al cărui reprezentant de frunte e H. Poincaré.

Metodele întrebuinţate în matematici sunt azi mai puţin statice şi „contemplative" contagiate şi ele de dinamismul contimporan.

Astfel metoda aproximaţiilor succesive inventată de Picard, care presimte o apropiere cât mai mare de rezultatul urmărit.

Dl Prof. Sergescu socoteşte caracteristic pentru ştiinţa de

azi, colaborarea între savanţi. Ştiinţa devine tot mai mult operă colectivă. Asistăm la o democratizare a ştiinţei însoţită de specializare „á outrance".

Mai semnalăm studiul d-lui Taboury asupra alchimiei şi al D-lui A. Grumbach asupra continuului şi discontinuului.

In sfârşit Dl. M. Morand studiind „Cauzalitatea în Fizică" tinde să demonstreze că ştiinţa nu poate fi clădită decât pe un determinism al tuturor fenomenelor.

E sugestiv că această idee atât de ortodoxă trebue susţinută azi cu laborioase demonstraţii, faţă de succesele unui probabilism statistic care a cucerit câteva capitole importante din Fizică.

O foarte interesantă şi utilă carte de *filozofie a ştiinţelor*, gen foarte apreciată azi, mai ales în Franţa.

C. Botez

CĂRŢI ŞI REVISTE

Cezar Papacostea, *Ştefan Zeletin,* viaţa şi opera (Buc. 1935).

Descartes, *Regulae ad directionem ingenii,* în româneşte după textul original cu o introducere şi note, de **Constantin Noica** (Braşov 1935).

G. **Bouligand, Ch. Brunold, A. Grumbach, M, Morand, P. Sergescu, M. Taboury, A. Turpain,** *L'evolution des sciences physiques et mathématiques* (Paris 1935).

Gh. Brăescu, *Conaşii,* roman (Naţionala-Ciornei, Buc. 1935).

Radu Boureanu, *Fata din umbră,* (Naţionala-Ciornei, Buc. (1935).

Marthe Mc Kenna, *Am fost spioană,* (Naţionala-Ciornei) Bucureşti 1935).

Tiparul Institutului Grafic „TATARAŞI"
Concesionar: I. F. HANUŞ, — IAŞI